MÜSİAD ARAŞTIRMA RAPORLARI : 9

IŞ HAYATINDA İSLÂM İNSANI

(Homo Islamicus)





MÜSİAD

MÜSTAKİL SANAYİCİ VE İŞADAMLARI DERNEĞİ

MÜSİAD ARAŞTIRMA RAPORLARI - 9

İŞ HAYATINDA İSLÂM İNSANI

İSLÂMÎ DUYARLILIKLA YÖNETİLEN FİRMALARDA
ÖRGÜTSEL DAVRANIŞ BİÇİMLERİ

ARALIK 1994

BU ÇALIŞMA MÜSİAD'da
Araştırmalar ve Bilgi Bankası Komisyonu
yönetiminde, Doç. Dr. Hüner Şencan
tarafından hazırlanmıştır.

ISBN 975-7215-01-5

Dizgi, İç Düzen: Birim (0212) 532 51 79

Baskı: Prestij (0212) 577 09 17

Önsöz

Her toplumsal sistem kendi değer yargıları ile mücehhez bir insan tipi ile ayakta durur ve fonksiyonlarını sürdürür. Toplumsal yapıların devamlılığının sağlanmasında mevcut değerlerin yerleştirilmesi ve sonraki nesillere aktarılması büyük önem taşır.

Çağımızın hakim sistemi olan kapitalizm de kendi insan tipi olan "Homo Economıcus'u oluşturmuş ve toplumsal hayatın hemen her alanında bu insan tipinin davranışlarını veri kabul etmiştir. Bu insan modeline dayalı sözkonusu sistem, kendi oluştuğu coğrafi ve kültürel alanla sınırlı kalmayıp bu yaklaşımın evrenselliğini bütün toplumlara adeta dayatmıştır.

Kapitalizmin geldiği bugünkü aşamada dünya ölçeğinde sosyal ve ekonomik çözülmeler görülmektedir. Bu noktada, yaşanan krizin aşılmasında İslami yaklaşımlar ciddi bir alternatif olarak gündeme gelmiş bulunmaktadır.

Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, mevcut Batı iktisat modeline küçük İslami motifler monte ederek bu krizden kurtulmamızın mümkün olmadığı gerçeğidir. Dolayısıyla mevcut modelin bütünüyle gözden geçirilmesi kaçınılmazdır. Bu çerçevede İslam kültür ve tarihi bir bütün olarak ele alınarak yeni bir model geliştirmeye dönük çalışmalara ağırlık verilmelidir.

Elinizdeki çalışma bu yönde atılmış bir adımdır. İslami bir paradigmanın oluşmasında ve sosyal ilişkilerin buna dayalı olarak gerçekleştirilmesinde temel dayanak, İslami değerlerle mücehhez olarak yetişmiş, "İslam İnsanı" olacaktır.

Bu çalışmanın gerek bu insan tipinin oluşumu ve özellikleri, gerekse bu insan modeline dayalı bir toplumda iktisadi ilişkilerin nasıl şekilleneceği hususlarında gözardı edilemeyecek katkılar sağlayacağına inanıyorum.

Bu vesile ile bu eserin ortaya çıkmasında emeği geçenlere teşekkür ediyorum.

Saygılarımla,

Erol Yarar

MÜSİAD Genel Başkanı

İçindekiler

GİRİŞ

1900'lü yılların başlarından itibaren, toplumsal olgular tekil disipliner anlayış yerine çoklu disipliner anlayışla ele alınıp incelenmeye başlamıştır. Bu çerçevede "endüstride insan davranışı" konusu artık sadece psikoloji veya sosyolojinin inceleme alanı olmaktan çıkmış, bu konunun disiplinlerarası bir anlayışla "davranış bilimleri" felsefesine uygun olarak değerlendirme zorunluluğuyla karşılaşılmıştır.

"Davranış bilimleri" yaklaşımı, tarihi süreç içinde oldukça yeni bir yöntem olarak değerlendirilebilir. İlgi ve dikkatlerinize sunduğumuz "derleme" niteliğindeki bu eserde yer alan makalelerin bir kısmı psikoloji, bir kısmı sosyoloji, felsefe, iktisat ve hatta bir kısmı ilahiyât disipliniyle ilgilidir. Bu çoklu yaklaşım "Davranış bilimlerinin" temelini oluşturmaktadır.

"Davranış bilimleri" terimi ilk kez 1949'da insan davranışlarının genel kuramsal çatısını oluşturma ve test etme amacıyla ilgilenen Şikago Üniversitesinden bir grup bilim adamı tarafından kullanılmıştır. Öte yandan işletme yöneticilerinin "davranış bilimleri" kavramından anladıkları insan davranışlarının ve daha özel olarak, çalışma gruplarında yer alan insan davranışlarının bilimsel olarak incelenmesidir. Bu bilimsel incelemenin amacı, işveren ve işgörenlerin "iş hayatı ve kişisel yaşamlarında sosyal, psikolojik ve ekonomik yönlerden tatminlerini sağlayacak ve böylelikle verimliliklerini en üst düzeye çıkaracak ilke, kural ve yasaların" tesbit edilmesidir. Batılı bilim adamlarının bir bölümünün davranış bilimlerini sadece "müsbet bir ilim" olarak görme eğilimi, davranış bilimlerini, insan denen "makinanın"! parçalarını inceleyen, deney ve gözlem yapan, sayısallaştıran, varsayımlar üre-

ten, yanlışlığı ortaya çıkıncaya kadar bu varsayım ve postülaların doğruluğunu kabul ederek, "sahtebilim" veya "gerçek dışı kuramlar" üreten bilimsel(!) bir uğraşı alanı haline getirmiştir.

Tarafsız bilimsel anlayış, deneyleyemediği, gözlemleyemediği ve bir ölçüde sayısallaştıramadığı beşeri olguların incelenmesini, zorluğu nedeniyle "bir kenara itmek" değil orayı bir mücadele, araştırma ve keşif alanı olarak görmektir.

Felsefe ve ideoloji "davranış bilimlerine" yaklaşım ve davranış bilimlerinin yöntemlerinden yararlanma biçimini etkilemektedir.

Batının seküler bilim anlayışı, insanı dünyasal bir yaratık olarak görmekte ve onunla ilgili araştırma modellerini bu varsayım üzerinde temellendirmektedir.

Bilim, bilimdir. Bilimin İslami, Hristiyan veya bir başka ideolojiye göre değişebileceği düşüncesi elbette geçersiz bir tezdir. İnanç ve ideolojiler hedef ve yön vererek bilimsel bilginin uygulama biçimini belirler. Gerçek bilimsel bilgiler, her ideoloji ve inancın ortak malıdır. Bütün bu düşünceleri ileri sürerken fiziki bilimlerden ayrı bir niteliği olan sosyal bilimler ve davranış bilimlerinin "bilim" niteliğinin kültürel mirasla birlikte geliştiğini gözden uzak tutamayız. Bugün artık davranış bilimcileri, "davranışın evrensel yasalarının yanında, kültüre bağlı yasalarının da bulunduğunu" kabul etmiş bulunmaktadırlar.

Davranışın "evrensel yasaları" ne ölçüde kesinleşmiştir. Hollenbeck'e göre, 'Davranış bilimleri" aldatıcı bir etikettir. Bu etiket altında bilimsel olduğu konusunda güvenilebilecek henüz çok fazla bir şey sağlanmış değildir ve davranış bilimlerinin ortaya koyduğu bulguları yararlı kılmanın yollarını araştıran yöneticiler içinde hayal kırıklığına uğrayanların sayısı hiç de az değildir."

Halkı Müslüman olan ülkelerde yaşayan davranış bilimcileri "evrensel nitelikte" olduğu ileri sürülen bulguları, hem dikkatle, ince eleyip sık dokuyarak incelemeli hem de kendi kültürel çevrelerinin inanç ve değerlerinin insan davranışı üzerindeki etkilerini araştırarak sürekli karşılaştırma, deneyleme ve doğrulama çalışmaları yapmak zorundadırlar. Bir Müslüman davranış bilimci, insana "dünyasal bir varlık" yerine "ilâhî orjinli bir varlık" olarak yaklaşır. Bu temel postüla, iş hayatında işveren ve işgörenlerin "tatmin" ve "verimlilik" sorununa temelden farklı bir bakış açısını gerektirir. Artık insan manüple edilebilir mekanik bir varlık değil, sosyal statü ve sınıf farklılıklarının dışında aynı öze sahip "eşrefül mahlukât"tır.

Türkiye gibi, bilgi üretme ve geliştirme açısından bir türlü "çağı" yakalayamamış bir ülkede, bilimsellik adına Batının modası geçmiş, geçersizliği bir ölçüde kanıtlanmış veya geçerliliği kuşkulu modelleri, kuramları, yaklaşımları kendi insanımıza sunmamız, bavullarımızı tıka basa bunlarla doldurmamız, hiç bir şey değilse en azından kolaycılıktır. Hiç bir bilimadamı dünyadaki gelişmelere kendisini kapayamaz, ancak bu gerçek onun kendisini yabancı ülkelerde yapılan araştırmalarla sınırlamasını da gerektirmez.

Homo-Islamicus, önsözde de belirtildiği gibi bir arayış... İslami duyarlılığa sahip iş adamları, işletme öğrencileri, işgörenler için bir ön hazırlık, zihinsel, fikirsel mücadele alanı. Eser başlıca iki bölüm içinde tasarlandı. Birinci bölümde "Müslüman insanın psikolojisi" ikinci bölümde ise, İslami duyarlılıkla yönetilen firmalarda insan davranışı konusu incelenmektedir. Okuyucu bu makaleleri acele etmeden dikkatle okumalı zihninde tartışarak kendi çözümlerine ulaşmalıdır diye düşünüyoruz.

Kısaca özetlemek gerekirse, Mustafa Özel, "Adam Zengin Olur mu?" başlıklı makalesinde, İslami kaynaklara da atıfta bulunarak Osmanlı insanının servete bakışını inceliyor ve bu çerçevede meşruiyetin önemine dikkat çekiyor.

"Modern Bilimsel Düşünce Üzerine" isimli makale, modern bilimsel yaklaşımdaki "ben" kavramıyla Müslümanların "Ben" kavramından hareket ederek Homo-Islamicus kavramına açıklık getirmekte ve "hikmet" kavramının önemini vurgulamaktadır.

Eserde daha sonra, bir işletmeci ile bir psikoloji profesörünün konuşmalarına tanık olmaktayız. Bu konuşmalar bu gün hala pek çok yerde tekrarlanmaktadır. Aydınla halk niçin birbirinden kopuk? Aydınların hatası ne?, kitlelerimizi nasıl harekete geçirebiliriz.

Bir diğer makale, "Ruh Üzerine". Batılılar bizi bizden daha fazla merak ediyorlar. İbni Sina'nın "Ruh Üzerine" yazdıklarını "İslamî Psikoloji" olarak nitelemişler.

Bu makaleler bizim için de önemli. Bazı bilgilerin 10 asır önce bir Müslüman tarafından söylenmiş olması ve on asır önce söylenen "ilâhî cevher" fikrinin bugün de canlılığını bütünüyle koruması Müslümanların psikolojilerindeki hiçbir zaman gözardı edilemeyecek bir gerçeği ortaya koymaktadır.

"Psikolojinin İslamlaştırılması" isimli makalede, psikolojinin içeriği açısından Kur'an'ın tarafsız olmadığı tezi işlenmektedir. Buna göre, İslami görüş açısından tüm psikoloji alanı İslâm'ın etkisi altındadır ve ondan etkilenmektedir.

"Bir Davranışçı olarak Müslüman Psikolog" isimli makalede, Amerikan Sosyal Bilimler Derneğinden Malik Bin Bedri, Müslüman bilim adamının tutum ve yaklaşımlarını soruşturarak önerilerde bulunmakta ve Hz. Peygamber'in hadisinde geçen kertenkele deliğini örnek vererek "Davranışsal kertenkele çukuruna" dikkatleri çekmektedir.

Aliah Schleifer'in "İslami fenemonoloji: İbni Haldun'un Algılama Mantık ve Bilgi Teorisi" isimli makalesinde davranış bilimlerinin kanımca en yetersiz kalan konusu İbni Haldun'un görüşleri çerçevesinde incelenmektedir. "Algılama sınırlılığını algılama" kaçınılmaz olarak insanın önünde yeni kapılar ve ufuklar açmaktadır.

Gazali'nin "İnsan Doğası" hakkındaki Düşüncelerini değerleyen Reid Upper, Gazali'nin şu fikrini ön plana çıkarır: "İnsan doğası yeryüzüne ait değildir, çünkü onun orjinal özü bu dünyaya yabancıdır."

İkinci bölümde ilk olarak "Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları" isimli makalede Sabahattin Zaim, Müslüman insanın tutum ve davranışlarını makro çerçevede ele alarak incelemiş Müslümanlara yakıştırılan yanlış "kaderci" tutumun İslâmiyetle ilgisi olmadığını, Hz. Ömer'in "Allah'ın bir kaderinden Allah'ın diğer kaderine kaçıyorum" anlayış ve yaklaşımının genel geçerli prensip olduğunu belirterek şartları ve durumları iyileştirme ve gelişme mücadelesinin hiçbir zaman sona ermeyeceğini belirtmiştir.

Yusuf Balcı "İslam'da çalışma esasları başlıklı makalesinde işçi-işveren ilişkilerini inceleyerek, İslami bir çalışma ortamının doğmasında "müslüman insan"ın davranışlarının belirleyici olacağına işaret ediyor.

M. Paksoy'un "Önderlikte özellikler kuramı ve Ahmet Vefik Paşa'nın M'leri" isimli makalesi ile, kendimize olan bilimsel güvensizliğimiz ve kuram geliştirme yeteneksizliğimizin değerlendirilmesini yapabiliriz. Önderlikte özellikler kuramı davranış bilimcilerinin üzerinde en fazla inceleme yaptıkları konulardan biridir. Bugün eski önemini kaybetmiş olmasına karşın yine de davranış bilimlerinin önemli bir konusudur. Kendi yöneticilerimizin deneyimlerinden kuram geliştirememiz nedeniyle bu değerli bilgiler malesef bilim dünyasına mal edilememiştir.

Metwally "İslami Bir Firmanın Davranışsal Modelini" incelerken, işletmelerde kâr maksimizasyonu ve fayda maksimizasyonu sorununu incelemekte paradigma nedeniyle, İslami bir firmanın gelirleriyle harcamalarının diğer firmalara göre daha üst düzeyde denge noktası oluşturacağını belirtmektedir.

Wright, "İslami Firmalarda Örgütsel Davranış" isimli makalesinde bir dış gözlemci olarak, günümüz halkı Müslüman olan ülkelerdeki işletme uygulamalarına dikkat çekmiştir. Bazı görüşleri eleştirilse de Müslümanların yönetim ve dünyaya bakış tarzını kendi içimizde birçok bilimadamından daha iyi tanıması ve gözlemlemesi nedeniyle ilgi çekici bir çalışma ortaya koymuştur.

"İslam Toplumunda Tüketici Davranışı" isimli makalede Munzir Kehf, İslami kültürde tüketicinin amaçları, gelirin tahsisi kararı, İslam toplumunda tüketici davranışının makroekonomik yönü ve nihai harcama kararı konularını irdeleyerek Müslümanı "Felahın" maksimizasyonu peşinde koşan bir insan olarak tanımlamaktadır. Felah, bu dünyada ve sonraki hayatta başarı anlamındadır.

"Farklı İki Kültürde Kişisel Değerlerle Yönetsel Kararlar Arasındaki İlişki" isimli makalede, Müslüman yöneticilerin alacakları kararlarda dini eğilimlerinin rolü, karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Amerikalı ve Mısırlı öğrenciler üzerinde yapılan araştırma, güçlü dini değerlere sahip bireylerin kararlarında bu değerlerin etkisi altında olduklarını ortaya koymuştur.

Okuyucuyu merakla beklediği makalelerde başbaşa bırakmadan önce bir konuyu açıklamakta yarar vardır. Makalelerde zaman zaman "İslami firma" kavramı geçmektedir. Bu kavramı dar ve geniş anlamda değerlendirmek mümkündür. Amerikalı profesör Wright'a göre Pakistan, Türkiye ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki firmalar "İslami Firmalar"dır. Çünkü ne de olsa Müslümandır. Öte yandan örneğin Türkiye'deki işadamları ve bilimadamlarına sorulacak olursa İslâmî firma, İslâmî ilke ve kuralları dikkate alarak İslâmî kaygıyla yönetilen firmalardır. Kuşkusuz bu firmalar da duyarlılığın derecesine göre çeşitlenebilir. Ancak hiç şüphe götürmeyen bir gerçek vardır ki, halkı Müslüman olan ülkelerde İslami ilkelere göre yönetilsin veya yönetilmesin, Müslüman halk –bilinç düzeyi ne olursa olsun– bütün firmaları kuşatmakta ve onları değişik düzeylerde etkilemeye devam etmektedir.

BÖLÜM I

İŞ HAYATINDA İSLÂM İNSANI PSİKOLOJİSİ

– A –

ADAM ZENGİN OLUR MU?

Mustafa Özel

– I –

Adam zengin olmaz! Maraşlı Meczup Zeki, elinden düşürmediği kocaman sopasını her gördüğü topluluğa doğru sallar ve "Cemaat, size bir çift sözüm var, deyivereyim gidivereyim" dermiş. "Buyur, Zeki Ağa, deyiver sözünü" dediklerinde, "Adam zengin olmaz, zengin adam olmaz!" deyip gidermiş.

Bu hadiseyi bana halen hayatta olan Maraşlı tecrübeli bir tüccar-politikacı anlatmıştı. Anlatışında hem bir "deli hikayesi" nakletme havası, hem de gizli bir tasdik vardı. Bana Müslüman Anadolu'nun "bilinçaltı"nı ifşa ediyor gibi gelmişti. Ne var ki, o güne kadar okuduğum eserler bana böyle bir düşüncenin İslami olamayacağını söylüyordu. Nasıl oluyor da, Müslüman bir ahali, gayr-ı İslami bir ilkeyi bu ölçüde benimseyebiliyordu? Bu yanlış (hatta kasıtlı) bir telkinin mi, yoksa haklı bir tepkinin mi sonucuydu? Peygamberi tacir olan bir ümmetin mensupları nasıl böyle düşünebiliyorlardı?

Son Peygamber, Mekke'de doğmuş ve büyümüştü. Mekke, tarıma elverişli olmaması yüzünden, insanların büyük ölçüde ticaretle uğraşmak zorunda kaldıkları bir belde idi. Aynı zamanda beynelmilel (Hind-Bizans-Avrupa) ve bölgesel (Yemen-Irak-Suriye) ticaret yollarının üzerindeki önemli bir uğrak olan Mekke, kutsal bir yapı olan Kabe'nin varlığından ötürü *güvenli* bir belde idi. Bu güvenlik ticari ilişkileri kolaylaştırıyor ve Mekke ahalisi için önemli bir gelir kaynağı oluyordu. Kuran'daki bir ayette bu duruma şöyle işaret edilmektedir:

> Onları katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürününün toplandığı güvenli ve kutlu bir yere (Mekke) yerleştirmedik mi? (28:57)

Vahiy, indirildiği toplumun temel vasfına uygun olarak, ticari denebilecek bir gramere sahiptir. C. Torrey bu hususta şu tesbiti yapmaktadır: "Dini düzleme aktarılan ticari terimlerin sayısı dikkate şayandır. İnsanların amelleri bir kitapta kayıtlıdır; Yargılama, hesap görmedir; mizan kurulur ve ameller tartılır; her can, işlediği ameller karşılığında rehin tutulur; amelleri uygun bulunursa, ücretini alır; Resul'ün davasına destek olmak (Allah'a) borç vermektir."[1] İman etmek, karlı bir alışveriş yapmaktır.

Cahiliye Mekke'si devrin şartlarına göre ileri ölçüde gelişmiş bir ticaret merkeziydi. Haram aylarda şehrin civarında muntazam panayırlar kurulurdu; bunların en önemlileri Ukaz, Mecenne ve Zu'l-Mecaz idi. Hz. Peygamber'in dedesi Haşim tarafından geliştirilen *mudarebe* sistemi ile Kureyş içinde bir nevi sermaye ortaklığı kurulmuş ve *harem* sınırlarının dışında da ticari faaliyetlere girişilmişti. Mekke'den uzak mahallerde iktisadi güvenliği sağlayabilmek için *ilaf* kurumu geliştirilmişti. Buna göre, Kureyş kervanlarının geçtiği yollar üzerinde bulunan kabileler bu kervanların geçiş güvenliğini sağlayacak, bunun karşılığında kendilerinin ürettiği mallar Mekke tüccarı tarafından uzak pazarlarda satılıp bedeli kendilerine teslim edilecekti. Bu durumda hem Mekke sermayesi güçleniyor, hem de civardaki kabile ekonomileri gelişiyor, böylece Mekke merkezli geniş bir ekonomik alan oluşuyordu. Büyüyen sermayelerini kendi kabile ekonomileri içinde kullanamaz hale gelen tacirler Mekke'ye göç ediyorlardı. Mekke'ye yerleşen her tacir, *hilf* anlayışı gereğince, kendi dengi olan bir tacirle ittifak kurmak zorunda olduğundan, tüccar sermayesi daha da güçleniyor ve dar alanlara sığamaz hale geliyordu. Çağdaş bir araştırmacının tesbitlerine göre;

> Haşim kabile reisleriyle akdettiği ilafı Suriye'ye giden ticaret yolu boyunca temin edip orada karşılaştığı Bizans liderlerini tüccarü'l-Arap olan Kureyş'le iş yapmaya ikna etti. Sonra, Gaza ve Busra gibi Mısır ve Suriye pazarlarını ziyarete başlayan Mekke tüccarı için Suriye'den emniyetli geçişi temin etti. Onun başlattığı adeti kardeşleri devam ettirdi. Nevfel Irak'a giden yolu açtı. Abdüşşems Habeşistan'la olan ticareti geliştirdi, Abdülmuttalib ise Yemen ticaretini, Mekke tacirleri aynı zamanda gemi kiralayıp alışverişlerini Kızıl Deniz ve ötesine götürmekle meşhurdular. Haşim'in yenilikçi yaklaşımı Mekke'nin tüccar sermayesine daha büyük bir hareketlilik veriyor ve Mekkelilere beynelmilel ticarete katılma fırsatı yaratıyordu.[2]

Mekke büyük bir ticaret merkezi olma yolunda mesafe kat ettikçe, tacirlerin yanısıra geniş bir hizmet sınıfı oluşmaya başladı. Bu durum hem toplumsal bir tabakalaşmaya, hem de sınıf içi çatışmalara yol açıyordu. Mekke tüccarı, elde ettiği servetten ötürü kibirleniyor ve tıpkı bu dünyada olduğu gibi öbür dünyada da itibar göreceklerini vehmediyorlardı. Kuran'da onların bu durumlarına birçok defa işaret edilmektedir:

Malları ve çocukları en çok olan bizleriz, azaba uğratılacak da değiliz, derlerdi. (34/35) (siz de) sizden öncekiler gibi (yaptınız). Onlar kuvvetçe sizden daha yaman, mal ve evlatça sizden daha çok idiler. Onlar (dünya malından) kendi paylarına düşenle zevklerine baktılar, sizden öncekilerin paylarına düşenle zevklerine baktıkları gibi, siz de kendi payınıza düşenle zevkinize baktınız ve (batıla) dalanlar gibi siz de (batıla) daldınız. Onların amelleri dünya ve ahirette boşa gitmiştir ve onlar ziyana uğrayanlardır. (9/69)

Sınıf-içi çatışmaların şiddetini en iyi belgeleyen hadiselerden biri *hilf'ul-fudul* adı verilen ittifakın kurulmasıdır. Nispeten güçlü kesimler iktisadi ilişkilerin boyuna kendi lehlerine sonuç vermesini sağlamak için, yeri geldiğinde kaba güç kullanmaktan çekinmiyorlardı. Bu durum hem iç güvenliği zedeliyor, hem de civar bölge tüccarının Mekke panayırlarına itimadını sarsıyordu. Kureyş içinde Benu Ümeyye fırkası diğerlerine baskı yapıyor ve iktisadî rantın büyük bölümüne el koymak istiyordu. Bunun üzerine Beni Haşim, Zühre ve Teym fırkaları biraraya gelerek kendi ittifaklarını kurdular. Muhammed Hamidullah *hilf'ul-fudul'* un tesisini şöyle tasvir etmektedir:

Zengin ve itibarlı bir şahıs olan Abdullah ibn Cüd'an'ın evindeki törene genç, ihtiyar Mekkelilerden kalabalık bir grup iştirak etti ve şöylece yemin ettiler: "Allah'a yemin ederiz ki hepimiz mazlum ile birlikte zalime karşı, bu zalim mazlumun hakkını verinceye kadar, bir el gibi olacağız. Bu ittifakımız, denizde bir tüyü ıslatabilecek kadar su kalıncaya dek ve Hira ve Sabir tepeleri yerinde durdukça ve mazlumun iktisadi durumunda eşitliğe tamamen riayet edilerek devam edecektir."[3]

Cengiz Kallek'e göre, *hilf'ul-fudul* amilleri, hedefleri ve sonuçları bakımından tamamen karşılıklı iktisadi çıkarları idameye yönelik bir müessese olup, Kureyş'in itibarını koruduğu gibi, tehlikeye düşen ticari güvenliğin ardından piyasaya, zayıfların gözetildiği bir insaf ve güven ortamı kazandırmıştır. Temeldeki iktisadi çıkar endişesine rağmen, zulme karşı oluşunu takdirle karşılayan Hz. Peygamber de bu konuda hissiyatını şu sözlerle dile getirmiştir: "Abdullah ibn Cud'an'ın evinde öyle bir antlaşmaya tanıklık ettim ki orada bulunmayı kırmızı develere değişmem. İslam'da böyle bir şeye davet edilsem muhakkak giderdim."[4]

Öyle anlaşılıyor ki, Mekke'nin önde gelenleri iktisadi sistem üzerinde tam bir tahakküm kurmuşlardır ve imtiyazlarına karşı çıkılması durumunda hemen tepki göstermektedirler. Hamidullah, Belazuri'den naklen çok öğretici bir hadiseden söz etmektedir:

Zebid kabilesinden bir tacir Mekke'ye mal satmaya geldi. Ebu Cehil başka tacirleri Zebidli ile ticaretten menetti ve kendisi de çok düşük bir fiyat teklif etti. Ebu Cehil'in öyle bir nüfuzu vardı ki, kimse daha yüksek bir fiyat teklif edemedi. Tacir pek üzgün olarak Hz. Peygamber'e gitti. Resulullah, üç deveden müteşekkil malı mal sahibinin istediği fiyattan satın aldı ve Ebu Cehil ile sert münakaşalar oldu. Belki de bu hadise bir daha asla uzlaşmamak üzere aralarını açtı.[5]

Müslümanlar Mekke döneminde kendilerine ait bir iktisat siyaseti uygulama gücüne sahip değildiler. Bu imkanı Hicretten sonra Medine'de elde ettiler. Hz. Peygamber, Medine'de bir yandan Müslümanların siyasi hukukunu belirlemeye yönelik adımlar atarken, bir yandan da Medine Pazarı'nın temelini atıyordu. Ayrı bir pazar kurulmasının başlıca iki amacı vardı: (1) İslami ilkelerin uygulanacağı bir iktisadi düzen kurulması; (2) bu sayede Müslümanların iktisadi güç elde etmeleri ve inanmayanların sultasından kurtulmaları. Medine Pazarında iki temel ilke vazedildi: (1) Pazar yerinde kimse belirli bir yeri sahiplenmeyecektir; (2) vergi alınmayacaktır.[6] Bu ilkeleri bugün şu şekilde yorumlamanın mümkün olduğunu düşünüyorum: (1) Siyasi otorite iktisadi hayat içinde rant oluşumunu engelleyici biçimde davranacaktır; (2) piyasa düzenlemeleri üretici ve satıcılar için cazip olacak biçimde yapılacak; böylece hem iktisadi hayata dinamizm gelecek, hem de müşteri konumundaki halk daha elverişli şartlarda mal temin edebilecektir.

Müslüman bir toplumun iktisat düzenini, müdahaleden mümkün olduğunca uzak bir serbest rekabet düzeni olarak tanımlayabiliriz. Hz. Peygamber'in narh konulması teklifini "Fiyatları belirleyen Allah'tır" diyerek geri çevirmesini, hiçbir beşeri organizmanın –zorlayıcı bir durum söz konusu olmadıkça– fiyat tesbit hakkına sahip olmadığı tarzında yorumlayabiliriz. Mesela, hem bir alim hem de bir muhtesib olan İbn Teymiye, normal (yani spekülasyondan uzak) piyasalarda resmi fiyat tesbitinin doğru olmadığını söylemektedir. "Normal bir piyasada tüccar ve zanaatkarlar müşteriden maliyet fiyatlarını ve ilaveten risklerinin karşılığı olan bir fazla değeri talep ederler. Daha spekülatif bir piyasa durumunda ise, piyasaya iştirak edenlerin öznel değerlendirmeleri önemli bir rol oynar. Merkezi otoritelerin (kıtlık ve benzeri durumlarda) zaman zaman vuku bulan müdahalesi ahalinin temel ihtiyaçlarının giderilmesi için faydalı olabilir. Ancak, loncalar veya resmi otoriteler tarafından genel fiyat tesbiti, hem verimsiz, hem de etkisiz olması hasebiyle, doğru değildir."[7]

– II –

Adam zengin olur mu? Acaba, bir serbest teşebbüs, serbest rekabet ekonomisi öngören İslam, Müslümanların zenginleşme, servet edinme ve biriktirme arzularını nasıl karşılamakta, daha doğrusu hangi şartlar altında bir "salih amel" olarak görmektedir? Bu soru günlük hayatta karşımıza şu şekilde çıkmaktadır: Acaba yoksulluğa sabretmek mi daha hayırlıdır, yoksa zenginliğe şükretmek mi? Sabır mı üstündür, şükür mü? Yoksa bunlar birbirinden ayrılması imkansız iki fiil midir? Hz. Ömer "Sabırla şükür iki deve farzedilse, hangisine binsem aldırmazdım" buyuruyor.

İbn Kayyım el-Cevziyye, sabrın daha faziletli ve üstün olduğunu savunanların delillerini şöyle sıralar: Kuran-ı Kerim'in doksana yakın yerinde sabır zikredilmiştir. Hz. Peygamber, "Yemek yediren ve şükreden, oruç tutup sabreden gibidir" buyurmuştur. Burada şükreden, sabredene benzetilip övülmüştür. Kendisine benzetilenin mertebesi, benzeyenin mertebesinden daha yüksektir. Allah Teala şükredenler için "And olsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi arttırırım" (İbrahim/7) buyurduğu halde, sabredenlerin mükafatının hesapsız olduğunu haber vermektedir: "Ancak sabredenlere mükafatları hesapsız verilecektir" (Zümer/10).

Şükrün daha faziletli ve üstün olduğunu savunanlar ise, sabrı yüceltenlerin vesileyi gaye haline getirdiklerini söyleyerek şükrün tam hakkını vermediklerini ileri sürmüşlerdir. Allah Teala mahlukatından talebettiği *şükr'* ü kendi *zikr'* ine yakın kılarak bunların her ikisini de mahlukatından istemiştir. Sabır, bunlara giden bir yoldur ve bunların hizmetçisi ve yardımcısıdır. Nitekim Allah Teala, "Siz beni zikredin ki, ben de sizi anayım. Bana şükredin, nankörlük etmeyin" (Bakara/152) buyurmuştur.

Sabır ve şükür lehindeki bütün delilleri bir bir sıralayan İbn Kayyım el-Cevziyye, sonuçta Hz. Ömer'in konumuna dönmekte ve "Sabır ile şükürden her biri diğerinin hakikatına girer" demektedir. "Şükür, Allah'a taat ve ibadet etmek ve O'na isyan etmemektir. Sabır bunların aslıdır. Taat ve ibadeti eda ederken çekilen meşakkatlara sabretmek ve günahlardan uzaklaşmaya sabretmek şükrün ta kendisidir. Sabır emredilince, sabretmek şükürdür. Şükür sabırdan ayrıldığı zaman, şükrün şükür olması batıl olur. Sabır şükürden ayrıldığı zaman, sabrın sabır olması da batıl olur."[8]

Pratik hayatta şükür daha çok zenginlikle (bahşedilen nimetlerin çokluğu ile), sabır ise yoksullukla bağlantılıdır. Varlığa şükretmek, yokluğa sabretmek. Müslüman çoğunluğun bu ikisini aynı derecede tuttuğunu, kavillerinde yoksulluğa, fiillerindeyse zenginliğe mütemayil olduklarını söylemenin tarihi (ve fıtri?) gerçeğe daha yakın olduğunu düşünüyorum. Yani insanlar umumiyetle ihtiyaç duyduklarından daha fazla maddi varlığa sahip olmak isterler. İmam-ı Gazali'ye göre bunun birinci sebebi *gelecek korkusu* dur. "Korkan insan, kötümser olur. Dolayısıyla, mevcut ihtiyaçlarını karşıladığı anda bile, uzun hesaplar (tul-i emel) yapar. Hatırına, ihtiyacına yeten malın telef olabileceği ve başkasına muhtaç duruma düşebileceği gelir. Bir kere bu hatırına gelince de gönlüne korku dolar ve korkunun verdiği rahatsızlığı, herhangi bir afet halinde başvurabileceği başka bir malının da olduğunu bilmekten ileri gelen bir güvenlik duygusundan başka şey dindiremez olur. Artık o, ge-

leceği için beslediği korkudan ve hayata olan sevgisinden dolayı, habire uzun bir ömrü, hücum eden ihtiyaçları, malların afetlere maruz kalma ihtimalini hesap edip durur. Netice olarak da bu hal, onu korkusunun tek çaresi olarak gördüğü, ihtiyaçtan fazla mal toplamaya iter. Gazali'ye göre bu öyle bir korkudur ki, belirli hiç bir mal miktarı onu dindiremez. Böylelerinin durabileceği son nokta, dünyadaki her şeye sahip olmalarıdır."[9]

Servet peşinde koşmanın ikinci ve daha kuvvetli saiki, insanoğlunun *rububiyet* eğilimidir. Gazali'ye göre, mayasındaki rabbani özellik icabı insan ruhu rububiyeti sever. Rububiyetin anlamı, kemalda eşsiz ve varlıkta tek ve rakipsiz olmaktır. İnsan, kamil olmayı, ötesi olmayan bir amaç olarak, kendi içinde bir amaç olarak arzular. Ancak, varlıkta tekleşerek kemale erme imkanı olmayınca, bu sefer diğer bütün varlıklara hükmetme yoluyla kemale erme ihtiyacını tatmin etmek ister. İnsanlar üzerinde hakimiyet, onların ruhlarını ve gönüllerini kendine ram etmekle mümkün olur. Gönüllerin ram olması ancak sevgiyle, sevgi ise ancak sevilende bir kemale inanılmasıyla mümkün olur. Böyle bir kemal yoksa, o zaman insanoğlu bunu mal çokluğu ile dengelemek ister. "Mal vasıtasıyla insan, köleleri mülkiyetine geçirmeye, hür insanları da köleleştirmeye; gönüllerini kendine bağlayamasa bile, bedenlerinde ve şahsiyetlerinde tasarrufta bulunabilmek için, gerekirse zor ve galebe yoluyla onlara başeğdirmeye çalışır."[10]

İbn Haldun'a göre, şayet insanın kazancı zaruret ve ihtiyaç kadar olursa, o kişi için bir geçim olur. Bu miktardan fazla olursa, o vakit de bir servet ve sermaye (müterakim mal) olur. Sözkonusu hasılatın ve biriktirilmiş malın menfaatı şayet belli bir insana ait olup çıkarlarında ve ihtiyaçlarında harcamak suretiyle bunun semeresi onun için husule gelirse, buna *rızk* denir. İnsanın çabası ve gücü ile hasıl olan bir malı, o insan fiilen faydalanmaksızın, bir kimse ondan alarak mülkiyeti altında bulundurursa, bu takdirde o *kesb* adını alır.[11] İbn Haldun, şahsi serveti umumiyetle şüpheli görür ve servetin kaynakları arasında neredeyse hiçbir verimli ve rasyonel kaynağı saymaz. "Ona göre, büyük kişisel servetleri çalışmakla, iktisadi sebeplerle açıklamak mümkün değildir. Aksine, saydığı servet edinme yollarının hemen tamamı iktisat dışı ve ahlaki yönden de oldukça lekeli kaynaklara dayanmaktadır."[12]

Müslüman düşünürler, bir yandan servet elde etme arayışının, şükür kapısı açık tutulmak şartıya, meşru olduğunu belirtirken; diğer yandan, meşru servet biriktirmenin zorluğuna işaret etmektedirler. Acaba zenginleşme arayışı; gerek devletin, gerekse halkın zenginleşmeye bakışları Osmanlı döneminde nasıl olmuştur? Bu soruya verilebilecek ilmi bir cevap, Anadolu'nun yukarıda işaret edilen "bilinçaltını" açığa çıkarmamıza yardımcı olabilir.

Osmanlı, bir İslam "devleti" idi. Yani İslam dinini bir inanç ve ideoloji olarak benimsemişti. Ekonomisi de bugünkü ifadeyle bir "özel sektör" ekonomisi idi. Üretim ve ticaret faaliyetlerinin yanısıra; yol, köprü, baraj gibi altyapı hizmetleri bile özel kişi veya kurumlar (çoğunlukla vakıflar) tarafından yapılıyordu. Kapitalist Avrupa'dan tek farkı, üretimde verimlilikten ziyade kaliteye ve ihtiyaç tatminine önem verilmesiydi. Kar hadleri üzerinde umumi bir baskı vardı. Bu durum istismarcı bir "kapitalist" zümrenin ortaya çıkmasını önlüyor, ama aynı zamanda imalat faaliyetlerinin cazibesini azaltıyordu.

Osmanlı iktisat sisteminin üç temel unsura dayandığını belirten tarihçi Mehmet Genç, bunları şöyle sıralamaktadır: iaşe, fiskalizm ve gelenekçilik. İaşe (provizyon) ilkesi iktisadi faaliyete tüketici açısından bakan görüşün dayandığı ilkedir. Buna göre, iktisadi faaliyetin amacı, insanların ihtiyacını karşılamaktır. Binaenaleyh, üretilen mal ve hizmetlerin mümkün olduğu kadar bol, kaliteli ve ucuz olması, yani piyasada mal arzının mümkün olan en yüksek düzeyde tutulması hedeftir. ... Bu ilkeyi geçerli kılabilmek üzere, Osmanlı devleti ekonomide mal arzını bollaştırmak, kalitesini yükseltmek ve fiyatını düşük tutmak için üretim ve ticaret üzerinde sıkı şekilde yürütülen bir müdahaleciliği benimsemişti.[13]

İaşe ilkesine dayanan iktisadi politika için ihracat, üretim faaliyetinin hedefi olamazdı. İthalat ise mümkün olduğu kadar serbest olmalıydı; çünkü mal arzını bollaştırıyordu. Dış ticarette "ihracatı zorlaştırıcı ve kısıtlayıcı, ithalatı ise kolaylaştırıcı ve teşvik edici" Osmanlı politikası tam bir "anti-protectionist" politikaydı ve geleceğin *laissez-faire* teorisyenlerine parmak ısırtacak vasıftaydı. Genç'e göre, ikinci ilke gelenekçilik idi.

> Gelenekçilik, sosyal ve iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri, eğilimleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza etme, değişme eğilimlerini engeleme ve her hangi bir değişme ortaya çıktığı takdirde, tekrar eski dengeye görmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesini hakim kılmaktır.

Bu hususta korunacak ilk denge, üretim ile tüketim arasındaki denge idi. Tüketimi arttıracak nitelikteki her değişme eğilimi bertaraf ediliyordu. Sabri Ülgener'e göre, onbeş ve onaltıncı asırlarda, İran içlerinden güneydoğu ve orta Anadolu'nun kervan yollarına kadar uzanan geniş bir saha üstünde ve hem de en ileri manada bir "ticaret kapitalizmi" mevcut iken, bu kapitalizmin üretimi kamçılayamaması ve (Avrupa'dakine benzer) bir sanayi kapitalizmine dönüşememesi başlıca iki sebepten kaynaklanıyordu: 1. Rantabilitede geri kalış; 2. Sermaye ortaklığında ve teşkilatında gerileyiş.[14] Şerif Mardin de bu görüşü paylaşmakta ve "Osmanlı devlet adamlarının uzun zaman yapamadıkları fikri atlama, harbe dayanan bir iktisadiyat anlayışından vazgeçip, verimlilik esasına dayanan yeni bir iktisadi

anlayışa geçmemiş olmalarıdır" demektedir.[15] Her iki düşünür de dolayısıyla "gelenekçilik" kavramının Osmanlı sistemindeki ağırlığını dile getirmiş olmaktadırlar.

Osmanlı iktisat düzeninin üçüncü ilkesi fiskalizm idi; yani, devlet hazinesinin gelirlerini azamiye çıkarmak, giderlerini ise asgariye indirmek. Fakat giderlerin hızlandığı, ekonomideyse teknolojik yenilenmelerin (dolayısıyla verimlilik artışının) olmadığı dönemlerde, fazla giderleri daha yüksek vergilerle dengelemek ortaya büyük meseleler çıkarıyordu. İaşe ve gelenekçilik ilkelerinden ötürü parasal ilişkiler, yani ticaret ve mübadele alanı sınırlı kalıyordu. Bu sınırlar gevşetilip parasal çıktının güçlenmesine imkan verildikçe, "toplum içinde ticaret ile uğraşanlar güçlenecek, büyüyecek ve zenginleşecekti. Böyle bir zümrenin doğması, sosyal/siyasal dengeyi sarsabileceği için arzuya şayan değildir."[16] Bu tavır kendini en iyi *narh* uygulamasında gösteriyordu: faiz hadlerinin yüzde 15-25 arasında seyrettiği bir ekonomide esnaf ve tüccara normal kar haddi olarak en fazla yüzde 5-15 arası bir marj tanınıyor, daha yüksek kar arayışları şiddetle cezalandırılıyordu.

Halil İnalcık'ın belirttiğine göre, tıpkı Memluklar gibi, Osmanlılar da şehirlerde geleneksel lonca yapısını muhafaza etmeye çalışıyorlardı. "Bu tutucu siyaset her hangi bir yeniliğin toplumu kargaşa ve anarşiye sürükleyeceği ve bunun sonucunda devlet hazinesinin gelir kaybına uğrayacağı fikrinden kaynaklanıyordu. İdari ve askeri menfaatler fiyatlarda ve malların kalitesinde istikrar gerektiriyordu. Bu muhafazakar siyaset, ıslahatçı Osmanlı devlet adamlarının Avrupa'nın liberal fikirlerine kucak açtıkları ondokuzuncu yüzyıla kadar devam etti. Yakın-doğu ekonomisinin lonca sisteminin sınırlamalarından kurtulmasını önleyen ve güçlü bir Osmanlı burjuvazisinin meydana gelmesini engelleyen, işte bu muhafazakarlıktı."[17]

Bana öyle geliyor ki, Mehmet Genç ve Halil İnalcık hocaların tahlilleri meselenin sadece bir yüzünü aydınlatabilmektedir. Ticaret alanında vuku bulmakta olan gelişmeler, servetin asıl kaynağının *toprak* olduğu bir dünyada "servet peşinde koşmanın" ve bu suretle ayrı ve güçlü bir toplum tabakası oluşturmanın genel bir açıklaması olamaz. Burjuvaziyi sadece ticaret alanında aramak, ilk örneklerin nasıl ortaya çıktığını ve bunun tarım kesimindeki gelişmeleri nasıl etkilediğini anlamak bakımından önemlidir. Fakat, asıl serüven kırsal kesimde cereyan etmiştir. Klasik kapitalizmin temel örneği (İngiltere) ile modern kapitalizmin biricik örneği (Japonya) köylerdeki servet birikiminin üzerinde yükselmişlerdir.

Onbeşinci yüzyıl, İngiliz köylülüğünün altın çağıydı.[18] Köylüler (doksan dokuz yıla kadar uzanan) uzun-vadeli kiralarla toprak işletebiliyor ve tarım ürünlerinin fiyatları muntazaman

yükseliyordu. 1500 ila 1640 arasında yiyecek fiyatları yüzde 600 arttı. Kiraların nispeten istikrarlı seyretmesi, buna karşılık pazara yönelik ürünlerin fiyatlarının giderek artmasıyla, birçok zengin köylü maliyetlerinin üzerinde bir fazlalığı biriktirmeye başladılar. Bu köylüler küçük toprak parçalarını satın alabiliyor ve (gübrenin en önemli kaynağı olan) hayvancılığa yatırım yapabiliyorlardı. Bu durum tarımda verimliliği arttırıyor ve tarımsal ürünlerin fiyatlarındaki göreli artışın yarattığı avantajla beraber servet biriktirme güçleri katlanıyordu. Yoksul, borçlu köylülerin arazilerini satın alarak köylü toplumunun küçük meta üretimiyle meşgul bir üst sınıfını oluşturan bu tabakaya *yeomen* denmektedir. Bunlar, "bir grup ihtiraslı, saldırgan küçük kapitalist" olarak tasvir edilmektedir.[19] Çitleme hadisesi ilk olarak bunlarla başlamıştır. Yoksul köylüler topraklarından koparılarak, buraları çayır haline getirilmiş ve gerek yün ham maddesini temin, gerek tarımda verimliliği amaçlayan gübre temini için hayvancılık yapılmıştır. Onaltıncı yüzyılın başlarına gelindiğinde, köy toplumundan hem yerli bir yarı-soylu sınıf *(gentry),* hem de yerli bir proleterya doğmuştu.[20]

Köy toplumunun kendi içinde farklılaşarak zengin ve yoksullar olarak ikiye ayrılması, yoksulların zaman içinde büsbütün yoksullaşarak üretim araçlarından tamamen kopmaları ve zenginlerin emrindeki proleterlere dönüşmeleri 18. yüzyıldan itibaren Japonya'da da görülen ve modern kapitalist-işçi karşıtlığının modelini oluşturan bir gelişmedir. 'Feodal' Japonya'da tipik olarak her köyde bir iki büyük arazi, birkaç orta ölçekli arazi ve çok sayıda küçük toprak parçası bulunmaktadır. Büyük araziler en küçüklerin on, yirmi katı kadardır; hatta yüz ve daha fazla misli olanlar bile vardır.[21] Johannes Hirschmeier, geleneksel Japon köyündeki mülkiyet ilişkilerini şöyle tasvir ediyor:

Tokugawa tarım sistemi toprağın tümünün nominal mülkiyetinin feodal beye *(ryoşu)* ait olmasına dayanıyordu; bey de, toprağın kullandırılmasına karşılık olarak köylüyü vergiye bağlama hakkına sahipti. Bölgeye ve toprağın niteliğine göre değişmekle beraber, hasatın onda dördü beye gidiyor, onda altısı ise köylüye kalıyordu. Toprağın satılması ve belirli bir büyüklüğün altında parçalara ayrılması yasaktı. Köylüler tutumlu yaşama ve beye düşen kısımdan kendi tüketimleri için harcamama hususunda sürekli telkin altındaydılar. Köyler umumiyetle beş aileden *('gonin gumi)* oluşan alt bölümlere ayrılıyorlardı ve her grup bir vergi birimi sayılıyordu. Hem köy hem de beşli grup içinde toprak mülkiyeti eşitsiz biçimde dağılıyordu. Bir kaç zengin ailenin yanıbaşında, çok az miktarda toprağa sahip olan sayısız köylü aileleri bulunuyordu. Yoksullar zenginlerce kiralanıyor ve emeklerinin karşılığı olarak kendilerine bir miktar ekilecek tarla veriliyordu. Zengin ve yoksul köylü arasındaki bu ilişki *(oyabun-kobun)* toplum içindeki karşılıklı bağımlılığın diğer önemli bir halkasını

oluşturuyordu. *Oyabun,* zayıf *kobun'* un sadece işvereni değil, aynı zamanda hâmisi ve temsilcisiydi.[22]

Böyle bir sınıfsal yapı içinde, gerek beylerin, gerekse zengin köylülerin zamanla daha fazla servet biriktirme yönünde hareket etmeleri ve nüfusun büyük bölümünün ellerinde kalan son toprak parçasını da terkedip proleterleşmesi kaçınılmazdı. Acaba benzer bir gelişme Osmanlı toplumunda niçin meydana gelmedi? Can alıcı soru budur ve bu soru cevaplandırılmadıkça Osmanlı toplumunda modern burjuvazinin niçin boy vermediği açıklanamaz.

Halil İnalcık'a göre, Türkiye'nin ana ekonomik karakteri olan, küçük köylü aile işletmelerine dayanan sosyo-ekonomik yapıyı Osmanlı miri toprak rejimi ve *çift-hane* sistemine borçluyuz. Türkiye ekonomisi ve sosyal yapısı 1950'ye kadar Osmanlı dönemindeki asırlık geleneksel esas karakterlerini korumakta idi. Geleneksel tarım ekonomisinin ana üretim aracı, bir çift öküz ile çekilen sabandır. Her köylü ailesine bir çift öküz ile sürülebilecek olan bir toprak parçası tahsis edilmiştir. Bu topraklar tapuludur. Tapu rejimine göre tasarruf edilen arazi satılamaz, hibe ve vakıf edilemez. Bunlar babadan oğula bir işletme birliği olarak geçen *raiyyet çiftlikleri'* dir. Köylü bunu *kendisi* işlemek zorundadır. Üretim işini kendisi düzenler. Üretim araçları olan öküz, saban ve tohumu kendisi sağlar ve bağımsız bir işletme ünitesi olarak toprağı kendisi işler. Devlete ve sipahiye karşılıksız hiçbir hizmet yapmaya mecbur değildir. Onun emeğini kimse karşılıksız sömüremez. Bu anlamda Osmanlı köylüsü hür ve bağımsızdır. İmparatorluk bürokrasinin esas vazifelerinden biri bu rejimi korumaktır. Bizans ve Osmanlı imparatorluklarında *reaya* yani çiftçi aileler ve toprak birimi (yani çiftlik= bir çift öküzle işlenebilen arazi ünitesi) büyüklere karşı daima titizlikle korunmaya çalışılmıştır. Bizans'ta *dynatoi,* Osmanlılarda *ekabir* diye anılan varlıklılara karşı köylüler daima "fakir", "yoksul" tabiri ile himayesi gerekli bir sınıf olarak ele alınmıştır. Bu imparatorlukları *köylü imparatorlukları* diye vasıflandırmakla abartma yapmadığımıza inanıyorum.[23]

Anadolu müslümanları asırlar boyu "hür ve bağımsız" yaşadılar. Ancak ondukuzuncu yüzyılda Avrupa'dakine benzer ("burjuva namiyle bilinen") bir ekabir sınıf oluşturma ihtiyacı hasıl oldu. Bu sınıf, tıpkı bir sera bitkisi gibi, devlet eliyle yetiştirildi. Sırtını devlete ve Avrupalı efendilerine dayayan bu komprador zümre, müslüman ahalinin gözünde hiçbir zaman meşruiyet kazanmadı. Anadolu insanının "adam zengin olmaz" anlayışının temelinde bir takım tasavvufi etkiler bulunmakla birlikte, esas olarak millet çoğunluğunun aleyhine

zenginleşmeye doğal bir tepki yatmaktadır. İslami bir temeli olmayan bu tür zenginleşme, tabiatıyla şükürden uzak, insanın insanı kaba biçimde sömürmesiyle ortaya çıkan bir zenginleşmedir. Tıpkı Cahiliye Mekke'sinde olduğu gibi, Ebu Cehil'lerin hükümran oldukları bir iktisadî rejimin ürünüdür. Bu haklı tepkiyi, her türlü zenginliğin kötü olduğu şeklinde değil, İslamın meşru kabul etmediği zenginleşme biçimlerinden sakınılması gerektiği şeklinde anlamalıyız.

Adam azmeder zengin olur; zengin şükreder adam olur. Ve Allah, mülkünü dilediğine, dilediğince verir.

1. C.C. Torrey: *The commercial-theological terms in the Koran*, Leiden, 1892. Zikreden: W.M. Watt, *Muhammad's Mecca*, Edinburg University Press, 1988, s. 40.
2. Mahmud İbrahim: "İslamdan önceki Mekke'de sosyal ve iktisadi şartlar," *Piyasa düşmanı kapitalizm* (M. Özel) içinde, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993, s. 254.
3. Muhammed Hamidullah: *İslam Peygamberi*, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1966, s. 45.
4. Cengi Kallek: *Hz. Peygamber döneminde devlet ve piyasa*, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 1992, s. 23.
5. Hamidullah, age, s. 46.
6. Cengiz Kallek: "Medine Pazarı," *İktisat ve İş Dünyası*, Mart-Nisan 1992.
7. Louis Baeck: "Klasik İslam çağının iktisat düşüncesi," *İktisat risaleleri* (ed. Mustafa Özel), İstanbul, İz Yay. 1994, s. 86.
8. İbn Kayyım el-Cevziyye: *Sabredenler ve şükredenler*, İstanbul, İnsan Yay., 1989.
9. Sabri Orman: *Gazali'nin iktisat felsefesi*, İstanbul, İnsan Yay., 1984, s. 161-2.
10. A.g.e., s. 165.
11. İbn Haldun: *Mukaddime*, İstanbul, Dergah Yay., 1983, s. 900.
12. İbrahim Erol Kozak: *İbn Haldun'a göre insan, toplum ve iktisat*, İstanbul, Pınar Yay., 1984, s. 186.
13. Mehmet Genç: "Osmanlı iktisadi dünya görüşünün ikeleri," *İ.Ü. Ed. Fak. Sosyoloji Dergisi*, 3. dizi, 1. sayı, 1988-89, s. 175.
14. Sabri Ülgener: *İktisadi çözülmenin ahlak ve zihniyet dünyası*, İstanbul, Der Yay., 1981 (1951), s. 133-43.
15. Şerif Mardin: "Türkiye'de iktisadi düşüncenin gelişmesi," *Makaleler II* içinde, İstanbul, İletişim Yay., 1990 (1962), s. 45.
16. Genç, agm, s. 184.
17. Halil İnalcık: *The Ottoman Empire*, London, Wedenfield and Nicholson, 1973, s. 155.
18. M. Postan: The medieva economy and society, Harmondsworth, Penguin, 1975, s. 158.
19. Hoskins, Hilton ve Tawney'den naklen David McNally: Political economy and the rise of capitalism, Berkeley, Un. of California Press, 1988, s. 6.
20. McNally, age, s. 7.
21. Thomas C. Smith: *The agrarian origins of modern Japan*, Stanford, 1959, s. 3

22. Johannes Hirschmeier: *The origins of entrepreneurship in Meiji Japan,* Harvard, 1964, s. 205.

23. Halil İnalcık: "Köy, köylü ve imparatorluk," *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi,* Ankara, TTK Basımevi, 1990, s. 1-3. Aynı bkz. Ömer Lütfi Barkan: *Türkiye'de toprak meselesi,* İstanbul, Gözlem Yay., 1980, s. 125-49. Mütefekkir romancımız Kemal Tahir, Barkan ve İnalcık'ın eserlerinden hareketle, çeyrek yüzyıl önce şu önemli tesbitleri yapıyordu: "Batı kölelik, derebeylik ve burjuva sistemlerini yaşamıştır. Sistemin kanunlarını biliyoruz. Batı insanı bugün hala tarihsel kalıntı olarak kendi geçmişinden gelen bu korkunç devrelerin izlerini taşır ve buna kölelik, derebeylik (feodalite) sistemleri kadar korkunç olan burjuva devresinin baskısı eklenir. İnsanlar hür göründükleri halde daha da köle olmuşlardır. Bu sürekli köleliğin korkusunu hala içlerinde taşımaktadırlar. Batılı insan hür gibi görünüyor bize, ferdiyeti çok ilerlemiş gibi görünüyor. Bence bu iki görüntü de sahtedir. Batı insanı halen de iki türlü köledir. Bence, Batıdaki sınıf gerçeği insanı, istesin istemesin, ferdiyetinden vazgeçmek, hürriyetlerinden vazgeçmek sonucuna götürüyor. Bunu bazan şuuraltıyla, sezgileriyle, atavik yatkınlıklarıyla yapıyor. Batıda kişisel hürriyete geçmeye fazla önem verilişi, bu sınıf köleliğinin ve ekonomik köleliğin olağan sonucudur, reaksiyonudur. Aslında gerçekten hür olan insanlar, gerçekten ferdiyeti gelişmiş olan insanlar ne hürriyet üzerinde, ne de ferdiyet üzerinde bu kadar durmazlar. Buna karşılık, Doğulu insanın genel görünüşünde sürü davranışı vardır. Kösemenin arkasından hep beraber gider gibidir. Fakat bu sürüden biri olmak eğiliminde Batılının idrak edemeyeceği kadar bağımsızlık, hürlük de vardır. Yani hem sürüden biridirler, hem de sürünün tamamen dışında kendi hayatlarını yaşayan özgür kişilerdir. Bu özgürlüğün devam edebilmesi için birçok savunma vasıtaları vardır. Devletin, servetlerin belli ellerde birikmesini önlemesi, devlet sisteminin belli kümelerin eline geçip, onların imtiyazı haline gelmesini, onlara mahsus kapalı bir düzen olmasını önlemesi bu kişi özgürlüğü güveninin başında gelir." Hulusi Dosdoğru: *Batı aldatmacılığı ve putlara karşı Kemal Tahir,* İstanbul, Tel Yay., 1974, s. 82-3.

– B –

MODERN BİLİMSEL DÜŞÜNCE ÜZERİNE

Prof. Dr. Seyyid Hüseyin Nasr*

Günümüz İslâm dünyasında, "İslâm ve modern düşünce" konusu kadar ıztırap ve tartışma doğuran çok az sorun vardır. Bu konu şüphesiz siyasetten kutsal sanata kadar çok geniş bir alanı kucaklamaktadır. Kişilerin tartışmaları, genellikle duyguların volkanik boşalımına, ıztırap ve sövgülere yol açması nedeniyle, sözkonusu problemi ortaya çıkaran sebeblerin objektif bir biçimde incelenmesi ve açıklığa kavuşturulması gerçekleşememiştir. Tartışmaya konu olan terimlerin açık bir şekilde tanımlanmamış olması ve kapsadığı gerçek güçlere nüfuz edilememesinden dolayı Müslümanlar ve İslâm araştırmacılarının büyük enerji harcadıkları bu tartışmaların bir yararı olmamıştır. Ayrıca tüm tartışmalar, modern dünya'ya karşı psikolojik aşağılık ve yetersizlik duyguları içinde gerçekleşmiştir. Bu durum günümüz Müslümanlarının salt gerçeği, modern görüş ve modalara uygun olup olmadığına bakmaksızın eleştirerek incelemelerini önlemiştir. Modern düşünceyle neyi ifade etmek istediğimizi tanımlamakla başlayalım.

"**Modern**" terimine, günümüzdeki "yenilik" "yaratıcılık" anlamlarından tutun, zaman boyutuyla getirilen açıklamalara kadar, o denli renk tonu karıştırılmıştır ki, insan şaşırır. İlkeler ve gerçeğin kendisi üzerinde modernizm tartışmalarında hemen hemen hiç durulmaz. Kimse, şu veya bu fikrin gerçeğin belirli yönlerini teyit edip etmediğini sorup, üzerinde düşünmez. Tek sorun, tartışma konusunun **modernizm** olup olmadığıdır. Açıklık olmaması, önyargılar ve modern dünyayı tek başına karakterize eden zihinsel ve artistik keskinlik, çağımız Müslümanının modernizmi anlamasını, ister kendisini bu akidenin inaçlarına uy-

* Seyyid Hüseyin Nasr, "Modern Bilimsel Düşünce Üzerine", **Islamic Quarterly**,1978.

dursun, ister tepki göstersin, zorlaştırmış görünmektedir. Yine, modernizm, geleneksel İslâm'ın entellektüel ve estetik tezahürlerindeki berraklığı bulandırmış ve onun parlaklık ve şeffaflığını lekelemiş görünmektedir[1].

"Modern" kelimesini kullanırken, ne çağdaş anlamını ne günümüze kadar kullanılageleni ve ne de, doğal dünyanın feth edilmesi ve hakimiyet altına alınmasıyla ilgili anlamı kastediyoruz. Tersine, bize göre, "modern" kelimesi, **fizikötesi olan ve gerçekte her şeyi idare eden, evrensel anlamda vahiyle öğrenilen, değişmez ilkelerle teması kesme** anlamındadır. Bu nedenle modernizm (el-din) geleneğinin zıddıdır. Sonuncusu, beşeri düzlemde ilâhî orjinli tüm tezahür ve gelişmeleri ifade ederken, önceki tam tersine, sadece beşeri ve şimdi giderek insandan da aşağı olan ve tümü ilâhî kaynaktan kopmuş ve ayrılmış tezahürleri belirtir. Açıktır ki **sünnet**[2] , her zaman insanlara refakat etmiş ve onlara şekil vermiştir, oysa modernizm çok yeni bir olgudur. İnsan yeryüzünde yaşadığı sürece ölülerini gömmüş, Ölümden Sonraki Hayata ve Ruh alemine inanmıştır.

Yeryüzündeki "yüzbinlerce" yıllık hayatı boyunca insanoğlu görüşlerinde geleneğe, sünnete bağlı kalmış, Allah'la ilişkilerini ve tabiatı Allah'ın bir tecellesi olarak gördüğü düşüncelerini "geliştirmemiş" geliştirmeye gerek görmemiştir[3] . İnsanın sürekli olarak Allah'ı tes'it ettiği ve fonksiyonunu Allah'ın yeryüzündeki vekili (halifesi) olarak icra ettiği bu uzun tarihî dönemle karşılaştırıldığında, Batı Avrupa'da 15. yy. daki Rönesans'tan günümüze

---

1 İslâm akla (intelligence) dayanır ve akıl, "**İnnel akla nûrun**" Hadisi Şerifinde belirtildiği gibi ışıktır. İslâm'ın karakteristik bu özelliği **el-Hamra** sarayının iç avlusunda ışık huzmeleriyle ilâhî nurun bu dünyaya yansıması olarak sembolize edilmiştir.

2 Burada kullanılan sünnet ve modernizm kavramları için bkz. F. Schuon, **Light on the Ancient Worlds**, trans. Lord Northbourne, London, 1969; and R. Guenon, **The Crisis of the Modern World**, trans. M. Pallis and R. Nicholson, London, 1962.

Bu terimleri burada yeniden tanımlamamızın nedeni, Guenon, Schuon, A.K. Coomoroswamy, T. Burckhardt, M. Lings ve diğerleri gibi geleneksel yazarların, bir çok yazılarını bu konuya hasretmelerine rağmen, hala pek çok okuyucu için, özellikle Müslümanlar için modernizmle sünnet arasındaki farklılığın açık olmamasıdır. Onlar hala, sünneti âdet ve geleneklerle, modernizmi de çağdaş olanla eşdeğerde görmektedirler.

Batılı pek çok İslâm etüdcüsü "modern"i, "gelişmiş" ve "ilerlemiş" olarak anlamakta ve zamanın ilerlemesini tek başına iyileştirmeyi gerçekleştirecek bir süreç zannetmektedirler. Örneğin, bir siyasal bilimci ve çağdaş İslâm yazarları uzmanı olan C. Leiden şöyle söylemektedir: "*Modernleşme* kavramının hangi anlamda kullanıldığı çok önemlidir. Tarihte toplumların '*ilerlemiş*' toplumlarla karşılaşıp onlara uymaları, onlara iştirak etmeleri ilk kez olmamıştır. Bu tür yüzleşmelerin herbiri, bir anlamda modernizmle bir çarpışma, bir temastır". J. A. Bill and C. Leiden, **Politics Middle East**, p.63. Yazar devam ederek, Romalıların eski Yunanlılarla ve Arapların Bizans ve Fârisilerle karşılaşması olayını örnek olarak vermektedir. Ancak, eski Yunan kültürünün çökmüş olmasına rağmen ne Grekler ne de teokratik Bizans ve İranlılar bizim tanımımızdaki modern kavramına girmemektedir.

3 Modern antropolojiye hakim olan gelenek karşıtı görüşlere rağmen bazı antropologlar metafiziksel ve manevi görüş açısından insanın Taş Devrinden sonra bir *yota* kadar bile (hiç) gelişmediği sonucuna varmışlardır. Bu yüzyılın başında, A. Seremias ve W. Schmidt gibi bilim adamlarının şampiyonluğunu yaptığı bu görüş, son yıllarda J. Servier ve dini antropoloji bakış açısından ele alan M. Eliade gibi kişilerin çalışmalarındaki kapsamlı kanıtlardan büyük destek sağlamıştır.

kadar uzanan modernizm dönemi, göz açıp kapanmasından daha uzun değildir[4]. İçinde yaşadığımız an, işte bu göz açıp kapama anıdır; dolayısıyla, pek çok Müslümanın çaresizlikten gelen güçsüzlükle kaçtığı veya sathî bir mutluluk duygusuyla katıldığı dünyayı ifsat eden modernizmin mevcut gücü, aldatıcı bir hakimiyettir.

"**Modern düşünce**" deyimi ile ifade edilen "**düşünce**" kelimesi üzerinde de bir iki söz edilmelidir. Bu çerçevede kullanılan düşünce terimi bile tekbaşına geleneksel olmaktan çok, modern bir niteliğe sahiptir. Aynı anlamda kullanılan Arapça **fikr** veya Farsça **endişe** terimleri çok seyrek olarak geleneksel metinlerdekiyle aynı anlamdadır. Aslında, terimin geleneksel anlamına en uygun olan kelime, Paskalın kullandığı Fransızca, ***Pense'e*** kelimesidir. Bu kelime düşünceden çok **meditasyon'a** tekabül etmektedir. Fikir ve endişe kelimeleri, sadece insani ve bu nedenle, düşünce teriminin çağrıştırdığı ilâhî olmayan zihinsel faaliyetle ilgili olmaktan çok, meditasyon ve tefekkür anlamına yakındır[5]. Yine de düşünce terimini kullanıyorsak bunun nedeni, bu terimin imalarıyla beslenen bir dinleyici kitlesine hitap etmemiz, ve kullandığımız dil açısından pişmanlık duymadan, zihinsel faaliyetlerin pek çok şeklini kapsayacak ve aynı anlama gelecek başka bir terim bulunamamasındandır. Fakat aslında, "**düşünce**" terimi çağdaş ve modern bir kavramdır.

Zihni faaliyetlerin felsefeden psikolojiye ve hatta dînin belirli yönlerine kadar uzanan biçimlerinin tümü, hep birlikte **modern düşünceyi** oluşturur. Modern düşünceye İslâmî bir tepki göstermezden önce, onun sahip olduğu ortak karakteri ve belirli özeliklerini tanımak gerekir. İnsandan daha yüksek bir ilkeyi ihmal eden bir düşünce biçimi, **antropomorfizm***'den başka ne olabilir? Şüphesiz, modern bilimlerin kesinlikle antropomorf olmadığı, tam tersine insan-merkezli olarak düşünülmesi gereken, önceki bilimlerin antropomorf olduğu şeklinde itiraz edilecektir. Ancak, görünüşüne rağmen, bu tezin epistomolojik faktörler açısından yakından incelendiğinde sadece bir illizyon olduğu görülecektir. Modern bilimler; içinde; ruh, akıl ve hatta can'a (Psyehe) sahip bir insana yer vermeyen bir evreni anlatır ve insanın gerçek durumuyla ilgilenmez. Fakat unutulmamalıdır ki, modern insan, ev-

---

4 Unutulmamalıdır ki, nisbeten kısa olan bu beş yüzyıllık dönemde dahi, İslâm dünyası büyük ölçüde **sünnete** bağlı kalmış, bir asır öncesine kadar modernizmin etkilerini hissetmemiştir. Bkz. S.H. Nasr, **İslâm and the Plight of Modern Man**, London, 1976.

5 Meşhur İrân şiirindeki,
Zikret taâ ki zikrin fikre yükselsin
Ve yüzbinlerce tertemiz düşünce (endişe) doğsun mısrâları, sünnet çerçevesinde gerçekleşen zihni faaliyetin manevi uygulama ve tefekkürle olan ilgisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

* Beşeri veya kişisel olmayan şeylerin beşeri özelliklerle açıklanması

renin genel resminden insan gerçeğini çıkaran bir bilim yaratmışsa da[6] bu bilimi belirleyen ölçüt ve bilgi araçları sadece ve saf olarak insandır. Modern bilimi ortaya çıkaran insan aklı ve insan duygularıdır. Hatta en uzak galaksilerin bilgisi bile insan aklında tutulmaktadır. Bu nedenle, insanın soyutlanmış olduğu bu bilimsel dünya yine de, bilimi bilen ve belirleyen süjenin insiyatifinde subjektif kutuplu bilgi olduğu sürece, antro'pomorf (insan biçimsel) bir temele dayalıdır.

Tersine geleneksel bilimler, bilgiyi insan zihninde konumlamayıp, onu **İlâhî Akl'** da görmeleri nedeniyle **antropomorf** değildirler. Gerçek bilim saf insan aklına değil, fakat insanın aklını aydınlatan insanüstü seviyede bir realiteye ait Akl'a dayanır[7]. Eğer ortaçağ kozmolojileri insanı eşyanın ortasına yerleştirmişlerse bu, Rönesans'taki anlamıyla hümanist olmaları yüzünden değildi. Onlara göre, bu dünyaya düşmüş olan insan her şeyin ölçüsüydü fakat, insana öyle bir kozmos görüşü kazandırılmıştı ki, insan bir tünel şeklindeki bu kozmos içinde seyahat etmeli ve yükselmeliydi. Oysa insan kesinlikle bulunduğu yerden başka hiç bir yere seyahat edemezdi[8] .

Modern bilimin antropomorfizm özelliği, psikoloji, antropoloji, veya felsefe gibi, bilimin değişik dallarında çok daha açık bir biçimde görülecektir. Bir anlamda babası ya da ceddi felsefe olan modern düşünce insanı gerçeğin ölçütü yaptığı an, antropomorfik olmuştur. Dekart, **"düşünüyorum o halde varım"** (cogito ergo sum) derken, kendi sınırlı beninin bireysel bilincini, varlığının ölçütü olarak görmüştür. Çünkü, Dekart'ın tezindeki "Ben", Hallac'ın **"Gerçek, benim"** (Ene'l Hak) diye haykırdığı, İlâhî **"Ben"**'le kesinlikle aynı anlamda değildir. Geleneksel doktirinlere göre, sadece İlâhî "Ben", "ben" deme hakkına sahipti[9] .

---

6 Son zamanlarda, klasik fizyolojinin reduksiyonizminden kaçıp hayat ve ruhu evrenin bağımsız elementleri olarak görmeye yönelik teşebbüsler bulunmaktadır. Fakat modern bilimlerin genel görüşü reduksiyonist olarak kalmıştır. Bu görüşe göre, ruh zihin'e indirgenmekte, zihin **psyche**'nin dış yönüne; **psişe**'nin dış yönü organik davranışa ve organizmalar da moleküler yapılara ayrılarak incelenmektedir. Kendisini ve kendi bilincini bilen insan böylece kimyasal ve fiziksel elementlere indirilmektedir. Bkz. A. Koestler ve J.R. Smythies eds. **Beyond Reductionism**, London 1559; Özellikle, V.E. Frankl, "Reductionism and Nihilsm" isimli makalesi. O, bu makalesinde şöyle yazar" 'Bilim adamı açısından günümüzdeki tehlike evrenselliğin kaybolmuş olması değil, tersine onun kendisini sunması ve herşey olduğunu iddia etmesidir... Bugünün gerçek nihilizmi reduksiyonizmdir... Çağdaş nihilizm artık *hiççilik* değildir, bugünkü nihilizm *hiç-lik* (nothing-but-ness) olarak kamufle edilmiştir. Böylece beşeri fenomen artık sadece, epiphenomena'e (görüntü-olguya) dönüşmüştür. Ayrıca bkz. E.F. Schumacher, **A Guide for the Perplexed**, New York, 1977.

7 Bkz. F. Brunner, **Science et re'alite**, Paris, 1956. Yazar, sadece insan aklına değil, İlâhî Akla dayanan geleneksel bilimlerin gayri antropomorfik özelliğini açık bir biçimde sergilemektedir.

8 İslâm'da kozmos'un tünel görüşü için bkz. S.H. Nasr, **An Introduction 'o Islamic Cosmological Doctrines**, London, 1978, Chapter 15.

9 Bkz. S.H. Nasr, "Self-awarness and Ultimate Selfhood" **Religious Studies**, vol. 13, no. 3, Sept. 1977. pp. 319-325.

Dekart'a kadar, insanın varlığını ve çeşitli düzeylerdeki gerçeği tayin eden Mutlak Bir Varlık, Allah vardı. Fakat Kartezyen rasyonalizmiyle birlikte bireysel insan, gerçeğin ve Hakkın ölçütü oldu. Batı düşüncesi akımı içinde, periferik gelişmeler hariç tutulursa ontoloji*, epistomolojiye**; **epistomoloji de mantığa yol verdi ve sonunda mantığa gösterilen tepkilerle günümüzde geçerli olan anti-rasyonel felsefelerle karşılaşıldı**[10] .

Batıda ortaçağ döneminde daha yüksek düzeylerdeki **realite,** öznel ve nesnel olanın her ikisinden de elimine edilmiştir. İnsan aklından ve normal insan duyularının yardımıyla algılanan nesnel dünyadan daha yüksek hiçbir şey yoktu. Meşhur "**Uygunluk İlkeleri**", (St. Thomas Aquinas'ın "The Adequatio"su) hatırlanırsa, bu böyle olmak zorundaydı. Çünkü, bu ilkelere göre bir şeyi bilmek için bilgi aracı, bilinen ve tanınan doğaya uygun olmalıydı. Ve modern insanın kendisinden daha yüksek bir ilkeyi benimsemeyi reddetmesi sebebiyledir ki, onun zihninden ve düşüncesinden çıkan herşey antropomorfik'ten başka bir şey değildir.

Modernizmin antropomorfizmle yakından ilgili ikinci bir özelliği, modern dünyayı karakterize eden ilkelerinin olmamasıdır. "**İnsan Doğası**" kavramı, herhangi bir şey için ilke olamayacak kadar istikrarsız, değişken ve çalkantılıdır. İnsan ufkunu yükseltmeyen bir düşünce biçimi bu nedenle sadece antropomorfik olarak kalmaz, ilkelerden de yoksun olur. Hayatın aksiyon planında, yani ahlak alanında (hernekadar ahlak basit bir aksiyona indirgenemese de...) ve bir başka açıdan, siyaset ve ekonomide bu ilkelerin eksikliğini herkes hissetmektedir. İlgili bilimler sözkonusu olunca, bu ilkelerin varolduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. Ancak, burada tekrar vurgulanmalıdır ki, ne **Amprisizm*****, ne de tümevarımla gerçekleme (validification) duyusal verileri henüz, akıl tarafından onaylanan metafiziksel anlamdaki ilkelerin geçerlilik derecesine ulaştıramamıştır. Onların tümü, kendileri tarafından yaratılan bilimler olarak, kendi düzeylerinde geçerlidirler. Onlar değişmez ilkelerden ayrılırlar, çünkü modern bilim belirli bir realite düzeyinde pek çok keşiflerde bulunmuştur, fakat onun yüksek ve değişmez ilkelerden ayrılması, yaptığı keşif ve bulgularında dengesizliği getirmiştir. Modern bilimler arasında sadece matematiğin, matafiziksel anlamda belirli ilkelere sahip olduğu söylenebilir. Nedeni, herşeye rağmen matamatiğin **Pla-**

---

* Yaratıklar bilgisi, gerçeğin aslını ve niteliğini inceleyen bilim

** Bilgi kuramı, bilginin esası ve sınırlarından bahseden bilim dalı

10 E. Gilson'un **The Unity of Philosophical Experience** isimli klasik çalışması, Batı düşüncesindeki bu gelişmenin izlenmesinde baş vurulacak değerli bir eserdir.

*** Her türlü bilginin esasının deneye dayandığını ileri süren felsefi görüş

tonik bir bilim olarak kalması ve onun insan zihni tarafından keşfedilen konularının metafiziksel ilkeleri yansıtmaya devam etmesidir. Tek başına bu neden şu gerçeği sergilemektedir ki; matematik, belirsiz bile olsa, **Akl**'ın bir yansımasıdır. Diğer bilimlerin, gerçeğin bazı yönlerini aydınlatan keşifleri şüphesiz sembolik ve metafiziksel bir anlama sahiptir, fakat bu durum, o bilimlerin metafiziksel ilkelere bağlı ve bilginin daha yüksek bir biçimi ile bütünleşmiş oldukları anlamına gelmez. Böyle bir bütünleşme olabilirdi, fakat gerçekte olmamıştır. Bu nedenle, modern bilimler ve onun genellemeleri; modernizmle ilgili düşünce ve hareket biçimlerinde olduğu gibi, modern dünyayı karakterize eden ilkelerin eksikliğinin acısını çekmektedir. Modern dünyanın tarihi, gözler önüne serildiğinde bu eksiklik kendisini daha büyük ölçüde hissettirir.

Modern dönemden önceki diğer uygarlıklarda bilginin hangi anlamlara geldiği sorulabilir. Bunun cevabı, en azından İslâm'ın entellektüel hayatını bilen Müslümanlar açısından çok kolaydır. Bu anlamlar vahiy, entellektüel sezgi ve görüştür (**tevfik, keşf**, veya **şühûd**)[11]. Müslüman entellektüel **vahyi**, sadece aktif hayatı ile ilgili ahlaki yasaları öğrenme aracı olarak değil, bilginin temel kaynağı olarak görür. Müslüman, aynı zamanda **"kalp gözü"** (ayn el-kalb) açılan bir insanın, semavi gerçeği doğrudan doğruya görebilme ve bu sayede kendisini temizleme imkanının farkındadır. Sonuç olarak o, aklın bilme gücünü kabul etmiştir, fakat bu akıl, hayat gücünü bir elden vahiy ve diğer taraftan entellektüel sezgiden almış ve ona bağlanmıştır. İslâm dünyasında, bu güven bağını kesen ve aklın, **vahiy**'den bağımsızlığını ileri süren bir kaç kişi, asla İslâmî düşüncenin ana akımı içinde düşünülmez. Geçmiş ortaçağ Batı dünyasında aklın güvenilirliğini Vahiy ve Akl'a bağlayanlar; bilgi aracı olarak vahiy ve entellektüel sezgiyi reddeden modern Batı düşüncesinin ana akımı içinde nasıl marjinal kalmışlarsa, onlar da aynı şekilde marjinal kişiler olarak kalmışlardır. Hatta modern zamanlarda din filozofları ve ilahiyatçılar, İncil'i **St. Bonaventure**'nin tanımladığı biçimde, nadiren **bilgiyi** tayin eden ve bütünleştiren **insanî** (Sapiental) bir bilgi kaynağı olarak tanımlarlar. Entellektüel rehberlik için İncil'e başvuranlar, Mukaddes Kitab'ın yorumunda, modern bilimlerle yapılan mücadelede rasyonalizm kampının kaçınılmaz olarak muzaffer olduğu şeklinde yüzeysel açıklamalarla karşılaşırlar.

Modernizmin bu ve dikkati çeken diğer özellikleri üzerinde düşünüldüğünde, şu sonuca varılır ki, modernizmi ve onun tezahürlerini anlamak için temelinde yatan insan kavramını

11 Bilginin elde edilmesinde akıl, sezgi ve vahiy üçlüsü arasındaki ilişkileri, diğer Müslüman filozoflar arasında en iyi açıklayan özellikle Sadr-ed Din Şirazi olmuştur. Bkz. S.H. Nasr, **Sadr-ed Din Şirazi and His Transcendent Theosophy**, London, 1978.

idrak etmek gerekir. Modern insanın, kendisini ve kaderini nasıl açıkladığı **anthropos**'a* karşı, Allah ve dünyayı nasıl gördüğünün bilinmesi için çaba harcanmalıdır. Üstelik, kadın ve erkeklerin düşünce ve fikirlerini oluşturan ruh ve zihin yapılarını tanımak gerekir. Eğer **Gazali**, **Rumi** veya bu meselede, bir **Erigena** veya **Eckhardt** gibi adamlar, Batı'nın önde gelen üniversitelerinde felsefe kürsülerini işgal etmişlerse, hiç kuşkusuz dünyanın bu parçasında başka bir felsefe ortaya çıkacaktır. Bir insan ne ise, ona göre düşünür veya **Aristo**'nun dediği gibi, bilgi, sahibinin üslubuna bağlıdır. Modern insan kavramının, Tanrı'dan "bağımsız" araştırılmasında; insan kendi alın yazısını kendisi yazar, o yeryüzüne bağlıdır, fakat aynı zamanda yeryüzünün sahibidir, profan tarihi dönemde, mükemmelliğin yerini almıştır, Ruhi dünyaya ve onun istemlerine tümden karşı değilse de kayıtsızdır ve **Kutsal İrade** duygusundan yoksundur. Bu tür doktriner gerçekler, İslâm'la modernizmi uyumlaştırmaya çalışan modern Müslüman "reformcuların" çabalarının ne kadar boş olduğunu açıkça göstermiş ve göstermektedir. İslâm'ın insan kavramı, **homo-İslâmicus**'a** şöyle bir göz attığımızda bu kavramın modern insan kavramıyla uyuşmasının imkansızlığını açıkça görebiliriz[12].

Bir kere, **homo-İslâmicus** Allah'a kul (*el-abd*) ve O'nun yeryüzünde vekili (**halifetullah fi'l-arz**) olmak demektir[13]. İnsan, tesadüfen konuşan ve düşünen bir hayvan değildir, Allah tarafından yaratılmış bir can ve ruha sahiptir. **Homo İslâmicus,** mahlukatın en kıymetlisi (eşref-ul mahlukat) olduğundan bitki ve hayvanlar aleminin niteliklerini kendi bünyesinde toplamıştır, fakat o hayatın daha ilkel biçimlerinden evrimleşmemiştir. İslâm'ın insan kavramı, insanı yeryüzünde yaşayan ve dünyevi ihtiyaçlara sahip bir varlık olarak tasvir eder, fakat insan, sadece yeryüzüne ait ve sadece dünyevi ihtiyaçlarla sınırlı değildir. O, yeryüzünün hükümranıdır, fakat kendi adına değil, tersine tüm mahlukatın önünde Allah'ın vekili olarak... Bu nedenle, yaratıcısının huzurunda mahlukatın düzeninden sorumludur ve mahlukatın rahmet vesilesidir. **Homo İslâmicus**, muhakeme ve analiz eden akıl gücüne sahiptir, fakat zihinsel yetenekleri akılla sınırlı değildir. Yine o, iç bilgiye, gerçekte Allah'ı tanımada anahtar olan, kendi iç varlığının bilgisini elde edebilme imkanına sahiptir. Pey-

* İnsan. Primatların jenerik isimlerinde sonek olarak kullanılmaktadır.

** Müslüman insan

12 Kuşkusuz modern dünyada kendilerini ilgilendirdiği ölçüde bu tanımı kabul etmeyecek pek çok kadın ve erkek vardır. Fakat bu kişiler, ki Batıda sayıları hergün biraz daha artmaktadır, modern olmaktan çok **çağdaştırlar**. Bahsettiğimiz özellikler, onlara gerçekten karşı çıkabilecek belirli çağdaş bir bireye değil, modernizm'e uyar ve modernizm için geçerlidir. Bkz. G. Eaton, **The King of the Castle**, London, 1977.

13 İslâm'ın insan kavramı için Bkz. S.H. Nasr, "Who is Man, the Perennial Answer of Islam" in S. Needleman (ed.) **The Sword of Gnosis**, Baltimore, 1974, pp. 203-17.

gamberin meşhur hadisine göre **"kendisini bilen Rabbini bilir"** (men arafa nefsühû fe-kad arafa rabbuhu). O, bilincinin, harici maddi bir sebepten değil, fakat Allah'tan geldiğinin farkındadır ve ölümden etkilenecek kadar derindir[14]. **Homo İslâmicus**, doktiriner gerçeklerin farkındadır. Gerçek şu ki, o yeryüzünde yaşamasına rağmen, bu dünyada gerçek ikametgahından uzakta bir yolcudur. Bu yolculuğunda gerçek ikametgahından, **Orijin**'den çıkan ve kendisine rehberlik eden mesajın farkındadır. Bu mesaj ise **Vahiy**'den başka bir şey değildir. O insan, vahyin sadece şeriatle somutlaşan hukuki yönüne değil, fakat aynı zamanda onun hakikatine ve bilgisine bağlıdır. Yine o, beşeri yeteneklerin sadece duyular ve akla bağlı ve onunla sınırlı olmadığının, varlığını kemale erdirebildiği ve Allah'ın onun içine yerleştirdiği tüm imkanları kullanabildiği ölçüde, zihin ve aklının manevi dünyanın ışığıyla aydınlanabileceğinin ve Kur'an-ın görülmez olarak (alem el-gayb) işaret ettiği manevi ve kavranabilir (intelligible) dünyanın bilgisini doğrudan elde edilebileceğinin farkındadır[15].

Böyle bir insan kavramının, kendisini salt dünyevi bir yaratık ve doğanın sahibi olarak gören fakat, kendisinden başka kimseye karşı sorumluluk kabul etmeyen modern insan kavramından tamamıyla farklı olduğu açıktır. Karaktersiz özür dileyici tutumların hiç bir değeri yoktur, bu iki kavram birbiriyle uyumlaştırılamaz. İslâm'ın insan kavramı, Tanrıya karşı **Promete**'ci bir devrim ihtimalini ortadan kaldırır ve Allah'ı insan hayatının en küçük yönlerine getirir[16]. O nedenle, bu yaklaşımın etkileri kendine özgü bir uygarlık, bir sanat, felsefe veya tüm bir düşünce biçimi yaratmak olmuştur. Onun eşyaya bakışı antropomorfik değil **theosentrik**'tir, **(İlâhîdir)**. Modernizmin en belirgin özelliği olan anthropomorfizme karşıdır. Samimi bir Müslüman için İslâm'ın gayri antropomorfik sanatına doğrudan, bütünüyle zıt, Rönesans'ın son zamanlarının "dini" nitelikli Titanik, Prometyen ve Barok

14 Bilinçliliğin başlangıç noktası belli değildir. Bilincimizi gözden geçirmek için ne kadar geriye gidersek gidelim, sadece geçici bir başlangıca ulaşırız. Bu bilincin (şuurun) kalbinde Allah'ın sonsuzluk şu'üru yatar. O, Mutlak ilâhî bir hakikattır, ve varlığımızın merkezinde olan sonsuz **Self**'tir. Genelde, Sufism Hakikatin objektif; Hinduzim ise subjektif kutubuna daha fazla önem vermiştir. Oysa **Tek Hakikat** aynı anda saf obje ve saf süjedir, fakat saf süje olarak İlahilik Hz. Peygamberin nakledilen hadislerinden ve **Mantık-ut Tayr** gibi klasik sufi menkıbelerinden anlaşılacağı gibi, İslâm'da da her zaman mevcut ola gelmiştir. Bkz. F. Schuon, **Spiritual Perspectives and Human Facts.** trans. D.M. Matheson, London, 1953-pp. 95 ff.

15 Metafizik ve eskatolojik (ölümden sonraki hayatla ilgili) açıdan İslâmî felsefe'nin dikkate değer bir eseri Sadr ed-din Şirazi'nin **Mefatih-ul Gayb**, **(Görünmez Dünyanın Anahtarları)** isimli kitabıdır.

16 "Daha önce gördüğümüz gibi, İslâmda İlâhî ışık, bir eksen veya bir mihver gibi mevcudatın tümüne doğrudan nüfuz eder, onunla bağlantı kurar ve uygun olduğu ölçüde ona ihsanda bulunur. Ve sonra bu ışık geri dönerek bir daire oluşturur, her şeyin mebdeğine dönmesi gibi..." L. Schaya, "Contemplation and Action in Judaism and Islam" in Y. Ibish and I. Marculescu (eds.) **Contemplation and Action in World Religions**, Seattle and London, 1976, p. 173.

sanatından daha sarsıcı başka bir şey olamaz. İslâm'da insan; düşünür, **homo-sapien***, ve **homo-faber**** fonksiyonunu Tanrı'ya isyan eden bir yaratık olarak değil, Allah'a **abd** (kul) olarak yerine getirir. Fonksiyonu sadece kendisini değil Rabb'ini de yükseltmek ve yüceltmektir. En büyük amacı, **fenâ** tecrübesini yaşayarak **"yok"** olmaktır. Böylece kendi kendisinin aynası olacak, bu aynada Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını seyredecek, O'nun yeryüzündeki isim ve sıfatları bu aynada tecelli edecektir.

Kuşkusuz, İslâm'ın insan kavramı Hristiyanlık dahil diğer sünnetlerin insan kavramıyla büyük benzerliklere sahiptir ve bu noktayı inkar edecek en son biz oluruz. Fakat, modernizm Hristiyanlık veya diğer sünnetlerden herhangi biri "değildir" ve İslâm'la modern düşünceyi yüzleştirirken, onu Hristiyanlıkla da karşılaştırıyor değiliz. Yoksa Hristiyanlık; insanı "Homo non Priorie humanus sed super-humanus est" (yani, *insan gibi insan olmak için, insandan başka bir şey olmak gerek*) skolastik anlayışıyla, ***insan sadece kendisini aşıp kemali aradığı (talib el-kemal) zaman insandır*** şeklinde ele alan İslâmî öğretiye daha yakın olabilirdi.

Modern düşüncenin yukarıda tartışılan antropomorfik özelliği ve genişletildiğinde, onun dünyevi niteliği, modern düşüncenin çeşitli dallarının ilkelerden yoksun olması ve bilimler alanındaki **reduksiyonizm** İslâmî doktrine açıkça ve tamamen zıttır. Bu düşünce örneklerinden çıkan modern insan kavramı da, İslâm'ın insan kavramına aykırıdır. Bu aykırılık o kadar belirgindir ki, burada daha fazla izaha gerek yoktur[17]. Ancak, modern düşüncenin bir özelliğini, **evrim teorisini** modern dünyada yaygın niteliği ve ondan etkilenen Müslümanların dini düşünceleri ve hayatları üzerinde hayati etkileri nedeniyle, daha ayrıntılı bir şekilde tartışmak gerekmektedir[18] . Batıda modern hiç bir teori veya fikir dine **evrim teori-**

---

* Akıllı yaratık, İnsan

** İşgören insan

17 Çeşitli dallardaki bu karşıtlığın ayrıntıları sonsuza kadar tartışılabilir. Fakat biz burada, onların zihinsel uygulamalarından çok ilkeler üzerinde durduk. Bu meselelerden bazılarını **"Islam and the Plight of Modern Man"** isimli eserimizde ayrıntılarıyla tartıştık.

18 "... Modern dünyada, dini inançların daha fazla erozyona uğraması, diğerlerine göre etkileri hemen görülen evrim teorisiyle açıklanabilir. İki seçeneğin dışında başka bir görüş yoktur, yani insan düşüşü (inişi) doktrini ile, insanın yükselişi "doktrini" arasında... Birincinin seçimi, kesinlikle diğerinin reddini gerektirmektedir...." M. Lings, review of D. Dewar, **The Transformist Illusion**; in **Studies in Comparative Religion**, vol 4, no. 1, 1970, p. 59.

Batıda evrim teorisinin hızla yayılması sahte bir din olarak da açıklanabilir. Evrim teorisi, çoktan beri inancın zayıflamasıyla boşalan bir boşluğu doldurmuştur. Fakat İslâm söz konusu olunca, Hristiyanlarda olduğu gibi, yayılmaya başladığı 19. yy. dan bu yana güçlü dini inançlara sahip Müslümanların, inançlarını aşındırmış ve zayıflatmıştır.

si kadar zarar vermemiştir. Evrim teorisi, biyoloji*, zooloji** veya paleontolojide*** bir varsayım olarak ele alınmak yerine kanıtlanmış bilimsel bir gerçek gibi kabul edilmiştir[19] . Üstelik, astrofizik**** ve sanat tarihi gibi uzak alanları bile etkileyen bir düşünce modası haline gelmiştir. Bu düşünce biçiminin Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkileri Hristiyanlarınkinden daha az olmamıştır. Genellikle modern Müslümanlar, Allah'ın kendisine "**isimleri**" öğrettiği ve onu yeryüzüne Kendisinin "**halifesi**" olarak yerleştirdiği ***Adem*** kavramını, evrimcilerin **kuyruksuz maymundan (ape)** "türemiş" olarak gördükleri insan kavramıyla uyumlaştırmanın mümkün olmadığını unutarak, Mukaddes Kur'an-ın inanılmaz gördükleri her tür yorumunu, evrim terimiyle açıklamaya çalışmışlardır. Tuhaftır ki, evrim teorisini saf dini zeminde reddeden birkaç radikal Müslüman düşünür hariç, bazı Müslümanlar, çeşitli sözlük ve ansiklopedilerin genel olarak kabul ettikleri estaztik iddialara karşı koyan **L. Bounoure** ve **D. Dewar** gibi kişilerce getirilen bilimsel kanıtları ve kuramın mantıksal saçmalığını görmekten canları sıkılmış görünmektedir.

Aslında, **E. F. Schumacher** tarafından ifade edildiği gibi, "**evrimcilik bilim olmayıp, bir kurgu bilimdir, hatta bir tür şaka...**"[20].

Batılı bazı eleştirmenler, tenkitlerini evrimcilik taraftarlarının psikolojik dengesizlikten[21] acı çeken kişiler olduğu iddiasına kadar vardırmışlardır. Son zamanlarda **bilişim teorisinden** (information theory) çıkarılan tezlerin tümü evrim teorisinin karşısında olmuştur[22].

* Canlılar bilimi

** Hayvanlar bilimi

*** Tarih öncesi devirlerin bilimi

19 Bkz. L. Bounoure, **Determinisme et finalite, double Loi de la vie.** Paris, 1957; ibid., **Recherche d'une doctrine de la vie. Vrai savants et faux probhetes**, Paris, 1964; and D. Dewar, **The Transformist Illusion**, Newfreesboro (Tenn.), 1957. Ayrıca, **Man and Nature**, London, 1977. isimli eserimizde bu konu ile ilgilendik.

**** Gök cisimlerinin fiziksel ve kimyasal yapılarını inceleyen bilim

20 Schumacher, **Guide for the Perplexed**, p. 114. " Ucûbe bir "süper-insan" dan geldiğini savunan "evrimcilik"e inanmaktansa dünyanın dört filin üzerinde durduğuna inanmak çok daha iyidir.

"Kozmolojik sembollerin yorumu, olumlu bir sonuç getirmese ve yararlı olmasa bile, zararsızdır. Fakat bilimsel bir hata, -evrimcilik gibi- ne muhteva ne de sembolik olarak doğrudur. Onun yanlışlığının olumsuz etkileri hesaplanamıyacak ölçülere varır. F. Schuon, **Spiritual Perspectives and Human Facts,** p. 112.

21 "Eğer evrim teorisini en bilimsel bir şekilde sunmak istiyorsak şunun gibi bir şey söylememiz gerekir: "Belirli bir zaman parçasında yeryüzünün sıcaklığı, nitrojen-hidrojen bileşimleriyle karbon ve oksijen atomlarının biraraya gelmesine imkan sağlayacak bir duruma gelmiş, ve tesadüfi olaylarla bu moleküler hayatı meydana getirecek şekilde yapılanmıştı... Hayat uzun süre böyle devam etti... Bu sürecin sonunda **doğal ayıklanma** ortaya çıktı... Doğal ayıklanma ile nefretin yerine sevgiyi, adaletsizliğin yerine adaleti, seçme yeteneği kazanıldı. Böylece Dante'nin şiiri, Mozart'ın müziği, Leonardo'nun tabloları diğerlerinin arasından sıyrıldı... Bu tür bir yaratılış teorisi argo anlamında söylemiyorum, tersine teknik anlamıyla ifade ediyorum ki, bir **psikoz** vakasıdır. Gerçekten, bu yaklaşım şizofrenilerde çok yaygın görülen bir düşüne biçimidir." K. Stern, **The Flight From Woman**, New York, 1965, P. 290. Yazar meşhur bir psikiyatristir. Bu sonuçlara ulaşırken geleneksel görüşlerden hareket etmemiştir, tersine çeşitli çağdaş düşünce ekollerinin önermelerine dayanmaktadır.

22 Wilbur Smith'in çalışmalarına bakınız.

Buradaki amacımız evrim teorisini ayrıntılarıyla incelemek ve çürütmek değildir. Bununla birlikte, Müslüman düşünürlerin halihazırda Batı yarıküresinde metafiziksel, felsefi, mantiki ve dini açılardan bu teoriyi çürütmek için gerçekleştirdikleri çalışmaları, bilimsel açıdan da değerlemeleri gerektiğini düşünüyoruz. Burada önemli olan, evrimci görüşün evrendeki istikrarı görmeyi reddetmesidir. Çünkü bu görüşe göre daha büyük olan, küçük olandan **"evrimleşmiştir"**. Evrimciler bu dünyanın biçimini belirleyen asıl gerçeklerin ve daha yüksek var oluşun, yukarıda sözü edilen ilkelerin yokluğu nedeniyle tamamen cahilidirler. Evrimcilik, beşeri çabalarla yaratılan fanusu doldurmak, Allah'ı yarattığı mahlukatından ayırmak ve sadece insandan başka bir ilke olmadığını ispat etmek (*bu nedenle kaçınılmaz olarak insandan aşağı bir seviyeye düşmektedir*) için girişilen ümitsiz bir teşebbüstür. Semavi İlkeler bir kere göz ardı edildi mi, dünya merkezsiz bir daire olur ve böyle bir merkezin bulunmadığı durumda, ister Hristiyan, ister Müslüman olsun, modernizmin tezlerini kabul eden herhangi bir kişi realitenin dışında kalır.

Evrim fikriyle yakından ilgili iki kavram bulunmaktadır. Bunlar: **ilerleme** ve **ütopyanizm*** kavramlarıdır. Son iki yüzyıl boyunca Batı Dünyasının felsefik ve politik temellerini sarsan bu kavramlar şimdi İslâm dünyasını derinden etkilemektedir. Çok şükür, tek taraflı **ilerleme** fikri bugün Batıda da artık pek çok düşünür tarafından ciddiye alınmaz olmuştur ve İslâm dünyasında önceki Müslüman nesillerin tereddüt etmeden önünde eğildikleri bu kavramlar artık **"zihinsel put"** olarak görülmekte ve reddedilmektedir[23]. Fakat, ilerleme fikri ile yakından ilgili olan **ütopya** kavramının modernleşmiş Müslüman **"intelicensiya"**nın büyük bir kısmı üzerinde yıkıcı etkilerde bulunmuş olması ve buna devam etmesi nedeniye daha fazla tahkik edilmesi gerekmektedir.

Ütopyanizm, *Oxford English Dictionary*'de şu şekilde tanımlanmıştır. "*Sosyal şartların iyileşmesi veya mükemelleşmesi için gerçekleşmesi imkansız ideal planlar.*" Bu terimin başlangıcı **Thomas More**'un 1516'da Latince yazdığı meşhur **Utopia** isimli tezine dayanmasına rağmen, bugün kullanılan ütopyanizm terimi, 16. yüzyıla kadar uzanan bazı çıkarımlara sahiptir. Hristiyanlığı karakterize eden **idealizm** duygusuyla birleşmiş **enkarnasyon**** doktrini, modern zamanlarda yeniden ortaya çıkmıştı. Ütopyanizm kendisini bu karakteris-

---

* Ütopyacılık, gerçekleşmesi imkansız mükemmel bir ülke hayaline bağlanma.

23 İlerleme fikrini ve onun meşhur olmasını, **Islam and the Plight of Modern Man**, isimli çalışmamızda tartıştık. Ayrıca bkz. M. Jameelah, **Islam and Modernizm**, Lahore, 1968. İlerleme nosyonunun çürütülmesi konusunda bkz. M. Lings, **Ancient Beliefs and Modern Superstitions**, 1967. Yine, Lord Northbourne, **Looking Back on Progress**, London, 1968.

** İnsan veya hayvan şeklinde vücut bulma.

tiklerin karikatürü üzerine aşılamıştı ve gerek insancıl sosyalizm biçiminde olsun ve gerekse **St. Simon, Charles Fourier** veya **Robert Owen** gibi kişiler veya **Marx** ve **Engles**'in politik sosyalizmi olsun, **Augustinyen**'in *City of God*, gerçek güldürüsüne benzer bir tarih kavramına yol açmıştı. Modernizmin önemli özelliklerinden biri olan, son yüzyılın ütopyanizmi **Mesihçiliğin** çeşitli biçimlerini bünyesinde toplamış ve derin sosyal ve siyasal ayaklanmalara yol açmış ve hala açmaktadır ki, onların amaç ve yöntemleri İslâm'ın amaç ve ruhuna bütünüyle yabancıdır[24]. **Ütopyanizm, sadece beşeri araçlarla mükemmel bir sosyal düzen kurmayı amaçlar.** Ütopyanizm dünyada kötülüğü teolojik anlamda ele almaz ve iyilik amaçları da, Allah düşüncesine bağlı değildir. **Kanağından** kopuk, iyiliğe dayalı bir düzen kurmak mümkünmüş gibi, iyilik yapmayı amaçlar.

İslâm da, **Farabi**'nin "*Medine-tül fazıla*"sı veya **Şeyh Şiab el-Din Suhrawerdi**'nin Farsça "*Na kuja-âbâd*" gibi eserlerinde, gerçek anlamıyla ütopya olan, kendine özgü mükemmel devlet veya toplumu tanımlayan çalışmalara sahip olmuştur. Fakat akıldan çıkarılmamalıdır ki, bu mükemmel arz "**hiç bir yerde var olmamıştır.**" O, yeryüzünün ötesindedir ve bu nedenle yeri, yedi kat tabakanın yukarısında sekizinci tabaka olarak belirlenmiştir. Günümüz gerçeğinde İslâmî bakış açısının, mukaddes Kur'an-ın önemle vurguladığı; vahyin kaynağından uzaklaşan Müslüman bir toplumun tedricen mükemmelliğini kaybedeceği şeklinde olması, modern Avrupa felsefesindeki ütopyanizm türünün İslâmî düşüncenin toprağında gelişmesini önlemiştir. Üstelik Müslümanlar, mükemmel bir devletin, eğer olacaksa sadece **İlâhî yardımla** olabileceğinin her zaman farkında olmuşlardır. Dolayısıyla, İslâm'ın bir "**yenileyici**" (müceddit) tarafından **devrî** olarak yenileneceği fikri, Allah'ın İslâm'ı mükemmelleştirmek için Mehdi'yi yeniden dünyaya göndereceği **Mehdi'izm** dalgası gibi, her zaman var olagelmişse de İslâm, modern düşüncenin politik ve sosyal cephesinin temelinde yatan bu tür laik (secular) bir ütopyanizmle asla karşılaşmamıştır. Bu nedenle, modern ütopyanizmle, İslâm toplumunun yenileniş, müceddit veya Mehdi ile ilgili İslâmî öğreti arasındaki derin farklılığın bilincinde olmak gerekir. Bu farklılık, aynı zamanda, geleneksel müceddit'le modern reformcuları ayırmanın temelidir. Modern düşünceye güçsüz tepkilerle karşı çıkan modern reformcular İslâm'ın ihyasına denebilecek kadar az katkıda bulunmuşlardır.

Modernizmin sözü edilmesi gereken bir özelliği daha vardır ki, bu özellik yukarıda bahsedilenlerin tümüyle ilgilidir. Bu özellik kutsallık duygusunun eksikliğidir. Modern insan, **kutsallık** duygusunu kaybetmiş bir kişi olarak tanımlanabilir ve modern düşüncenin en belirgin özelliği kutsallığa yer vermemesidir. Modern hümanizm laikliğin ayrılmaz bir parçası-

24 Batıdaki ütopyanizm'in kökleri için bkz. S. Servier, **Histoire de L' utopie**, Paris, 1967.

dır. Hümanizm, İslâmî görüş açısından başka bir şekilde görülemez, İslâmda böyle bayağı, profane,* laik[25] bir kavram yoktur. Çünkü İslâmda, daha önce de söz edildiği gibi, bir tek O, çeşitli dünyaların derinliklerine kadar nüfuz eder ve sünnetin hakimiyet alanı dışında, nüfus edilmedik hiç bir yer bırakmaz. Bu, İslâm'ın sadece entellektüel hayatında değil[26], onun göz kamaştırıcı sanat üslubunda da görülür. İslâmî sünnet, kutsallık kokusundan mahrum bir düşünce biçimini ve İlâhî düzenin yerine saf olarak insan ve insandan ilham alan bir düzenin geçmesini asla kabul edemez. Eğer İslâm'ın **kutsallığa verdiği öncelik** ve onun **modern düşüncede mevcut olmaması** dikkate alınmayacaksa İslâm'la modern düşünce ciddi bir düzeyde karşılaştırılamaz.

İslâm, laiklikle onu meşru bir pozisyona yerleştirerek bir diyaloğa bile giremez. Bunu sadece **laisizm** yapabilir, çünkü kutsallığı ret ve inkar ederek yalnız kalan, bayağı (profan) veya laik (secular) gözükecek olan sadece odur.

Sonuç olarak, modern düşüncenin özelliklerinden biri olan **reductionizm**'in tek başına İslâmı etkilediğini söylemek gerekir. Modernizmin İslâm'ın üzerindeki etkilerinden birisi, İslâmı, çoğu kişinin zihninde sadece **Şeriat** olarak isimlendirilen tek bir boyuta indirmek, ve modern düşüncenin İslâm'ın kalesine yaptığı saldırılara tek başına karşı çıkan entellektüel silahları soyutlamak olmuştur. Şeriat, kuşkusuz İslâmî sünnetin temelidir. Din onun üzerine bina edilmiştir. Fakat, modernizmin; evrimcilik, rasyonalizm, **existantiyalizm**** **agnostisizm***** gibi entellektüel kavramlarına yine sadece entellektüel olarak cevap verilebilir. Onlara yargılayıcı, ihmal edici veya Şeriat'la modern bilim ve teknoloji arasında gerçekleşecek, bir tür sihirli evlilikle cevap verilemez. İslâm'ın modern düşünceyle başarılı bir şekilde karşılaştırılması, ancak modern düşüncenin köklerinin ve çeşitli bölümlerinin tümüyle anlaşılması ve İslâmî sünnetin tümünün, modernizmin İslâm'ın karşısına çıkardığı muazzam problemlerin çözümünde kullanılmasıyla mümkün olabilir. Bu anlayışın merkezinde "**hikmet**" veya "**hakikat**"ın yeniden canlandırılması (ihyası) fikri yatar. Hikmet, İslâmî vahyin kalbidir. İnsanoğlu insan olarak kaldığı, teomorfik (ilâhî) niteliğine ve Rabb'inin önünde kölelik *-ki bu durum insanoğlunun "varlık nedenidir"-* durumuna göre O'nun şahitliğini yaptığı sürece, bu fikir yürürlükte kalacaktır.

---

* Dinî olmayan, Allah'ın veya Kutsal İlkelerin özelliğini taşımayan.

25 Klasik Arapçada ve Farsça'da böyle bir terimin mevcut bulunmaması bunu ispat eder.

26 **Science and Civilization in Islam**, Cambridge, U.S.A., 1968. isimli eserimizde, İslâmî öğreti ve hatta biliminin kutsallık niteliğini bütün yönleriyle ele aldık, ayrıca bkz. **Islamic Science-An Illustrated Study**, London, 1967.

** Varoluşculuk: Varoluşun özden önce geldiğini, doğmadan önce insanın hareketlerinin belirlenmiş olmadığını, herkesin alın yazısını kendi hür iradesi ile yarattığını ve yapılan hareketlerden insanın bütünüyle sorumlu olduğunu belirten felsefi akım.

*** İnsanın kendi fenomenel tecrübesinden başka birşey bilemiyeceğini savunan doktrin.

– C –

MODERN PSİKOJİ VE İSLÂM TOPLUMU

Abdül-Latif S. El Hayat*

Saatler süren bir otobüs yolculuğu, bıktırıcı ve hep aynı görüntüler.....
Böyle bir ortamda tanışıklıkları olmayan ve tesadüfen yanyana oturan
bir işletmeci ile bir psikoloji profösürünün
birbirleriyle konuşmaya başlamalarından daha doğal ne olabilir ki....

İşletmeci - Siz profösörler, bizim Müslüman toplumumuza uygun olmayan kavramları tanıtmakta çok heveskâr görünüyorsunuz...

Profesör - Evet, modern psikolojiye yönelik, bu genel tutumun farkındayım.

İşletmeci - Afedersiniz, kabalık etmek istemem, fakat kariyerinizi savunmak için neler söyleyebilirsiniz?

Profesör - Savunmam mı gerekiyor? İlk Müslüman bilim adamları Grek, Fars ve Hint kitaplarını tercüme ettiler diye suçlanacaklar mı?

İşletmeci - Haklısınız, fakat şimdi durum bana farklı görünüyor. Müslümanlar diğer uluslardan çok şeyler öğrenmişlerdir, fakat karşılığında İslâmı teklif ediyorlardı. O dönemdeki Müslümanların gözünde, öğrettikleri şeyler öğrendiklerinden daha değerliydi. Batılıların şimdi bizi eğitmeye başlamalarıyla tutumları da değişti, tenezzül edici, hor görücü davranışlara yöneliyorlar, bizse savuncu...

Profesör - Valla, doğrusunu söylemek gerekirse, bugün psikoloji biliminde Batılıların çok gerisindeyiz...

İşletmeci - Fakat niçin bütün herşeyde onlara müracat ediyorsunuz. Ne düşünüyorum biliyor musunuz? Siz bilimi sürekli olarak bu kişilerde aradığınız sürece tutumlarınız, üçün-

* Abdül-Latif s. El Hayat, Modern Psikoloji Ve İslâm Toplumu, **The Muslim World Leaque Journal**, Ramadhan,1403, s. 33-35.

cü sınıf bir öğrencinin öğretmenine karşı takındığı tutumdan farklı olmayacak. Bu, herhangi bir konu hakkına öğretmeni sonsuz bilgi kaynağı olarak görmek demektir. **Ateist ve agnostik** bilimin, size gerçekten **"insan doğasını"** öğreteceğini sanıyor musunuz? Onlar, insanı ve onun mevkiini gerçekten anlasalardı mümin olurlardı.

Profesör - İzninizle size şunu sorayım. Modern, psikoloji hakkında ne biliyorsunuz?

İşletmeci - Çok az şey. Bunu itiraf ederim, fakat ben de size başka bir soru sorayım. Ya siz, insan davranışı ve insan doğası hakkında Müslüman bilim adamlarının eski eserlerinden kaçını okudunuz acaba?

Profesör - Evet, biraz okudum, fakat yetersiz olduğunu biliyorum. Eski Müslüman bilim adamlarının yazıları ile ilgili bazı düşüncelerim var. Birincisi, o bilim adamları çağlarının bilimi ile başa baş gidiyorlardı, bu nedenle bulguları rahatlıkla adapte edebiliyor, eleştiriyor veya daha da geliştirebiliyorlardı. Bir diğeri, onların yazılarından bazıları, şiddetle saldırılan modern kavramlar gibi, İslâmî değerlerle telif olunamaz niteliktedir. Üçüncü bir nokta, son zamanlarda, bir psikologun gerçeği elde etme ve onu gözleme yöntemlerinde köklü değişiklikler olmuştur ve ben öyle inanıyorum ki, bu değişiklik iyi bir şeydir. Örneğin uyku ve rüya gibi incelenmesi güç konulara oldukça sistematik ve ayrıntılı bir biçimde yaklaşılmış ve sonuçların dikkatle ölçülmesi sağlanmıştır. Bu alanda dikkate değer bir yetkili olan **Calvin Hall** ana kütleyi temsil eden bir örneklemden çok sayıda rüya biçimleri toplamış, bunları inceleyerek bir takım sonuçlara varmıştır. Bu araştırmaların bulguları, başka araştırmalarla doğrulanıncaya kadar, şimdilik geçerlidir.

Yine, rüya esnasında çeşitli fiziksel belirtilerle ilgili bir yığın bilgi toplanmıştır. Rüya anında, beynin elektrik dalgaları ve vücut değişiklikleri, sayesinde, rüyanın süresi ve fonksiyonları ile ilgili önemli gerçekler etüd edilebilmiştir. Kuşkusuz psikolojinin diğer yönleri, çok daha büyük bir hassasiyetle incelenebilir. Benim görüşüm odur ki, bir psikolog çalışmalarını ilerlettikçe görüşlerini belgeleyebilir. Ancak bu, her zaman doğru değildir ve bazı alanlarda arzu edilmez. Örneğin, spekülasyonsuz bir kişilik teorisini formüle etmek belki mümkün değildir. Bazı Müslüman bilim adamları keskin ve zeki gözlemci olabilirler, fakat son yüzyılda tüm bilimler deney, kontrol, ölçüm ve sayısallaştırma ile gelişmiştir. Eski bilim adamlarının spekülasyon ve gözlemleriyle, modern bilim adamlarının sistematik ve kontrollü yöntemleri arasındaki farkı görüyorsunuzdur sanırım.

İşletmeci - Evet, tabi farkındayım. Ve o sayısallaştırma ve deneyimlemenin **"mekanistik insan kavramı"** sonucuna yol açtığını düşünüyorum. Onlar insana bir nesne, bir makina

bir robot olarak yaklaştıkları sürece onu asla anlayamıyacaklardır. Zaten, onlara göre insan planlanmamış uzun bir evrimin sonucu olduğundan, onların bu tutumlarını değiştirmelerini de beklemiyorum.

Profesör - Bu noktada tam olarak yanıldığınızı söyleyemem. Dünya çapında ün yapmış **B.F. Skinner** gibi bir psikolog için saf bilimsel bir psikoloji **"bir davranış teknolojisi"** dir. Bir bilim gaye, hedef, niyet, amaç gibi yerleşmiş kavramların tümünü ret etmelidir. **Skinner**, insanoğlunun içindeki, fiziksel olmayan davranış dürtülerini **"derûndaki insan"** (the inner man) olarak nitelemekte ve bu görüşü tahkir etmektedir. Ona göre, davranışın nedeni açık ve belli olmalıdır. Onun bu fikirlerinin herhangi bir Müslümanı şaşırtacağının tamamen farkındayım. Şüphesiz **Freud**, pek çok kişiye göre, (psikoloji öğrencileri hariç) insan kılığına girmiş bir şeytandır. Batıda bile teorilerini okuyan pek çok kişi onu sapık ve iğrenç bulmaktadır. Onun bu ünü, diğer sınıflar arasında olduğu kadar uzmanlar arasında da giderek yayılmaktadır.

Fakat diğerlerine ne denecektir? İnsan davranışı hakkında, genel veya onun belirli bir yönü hakkında özel teoriler geliştirenlerin sayısı belki yüze ulaşır. **Binswagner** ve **Boss** gibi bazılarının insanın özgürlüğü, iradesi ve sorumluluğu gibi konuları vurguladıklarını ve özellikle **materyalist** ve **mekanist** psikolojiye saldırdıklarını görürsünüz. Bu akım, **Humanist** psikologlarca da sürdürülmektedir. Spektrumun diğer ucunda **Watson, Hull** ve izleyicilerini bulursunuz. Onlara göre, insanlar dış bir uyarıcıya tepkide bulunurlar ve bu yüzden tüm davranışlar öğrenilmiştir. Gerçekten kişilik teorileri alanında, kimse mutlak gerçeği bulduğunu iddia edemez ve yine hiçbir *teori* veya *mini teori* hemen değersiz olarak reddedilemez.

Siz muhtemelen, insan hakkındaki bir kaç genellemenin insan davranışlarını ve tabiatını anlamada, büyük ölçüde karmaşık formüllerden daha yararlı olabileceğini düşünüyorsunuzdur. Eskiler, insanı manevi, fiziksel ve rasyonel (**ruh-beden-akıl**) öğelerden oluşmuş bir bütün olarak ele alıyorlardı. İnsan, ruhi öğesinin diğerlerine hakim olması için çaba harcamalıydı veya bir başka şey için, belki rasyonel öğesinin...

İnsan davranışının genel ve ayrıntılı teorilerinin formülasyonu ancak modern çağla birlikte süreklilik kazandı. Algılama ve öğrenme gibi diğer alanlarla karşılaştırıldığında, kişilik güç bir alan olabilir, fakat diğer alanlarda genel kabul gören gerçekler çok daha fazladır. Tabî, biz büyük bir inatla insan davranışlarını incelemeyi reddedebiliriz, fakat tarih bizi liderliği gayri müslimlerin eline vermekle cezalandıracaktır.

İşletmeci - Yani, kurtuluşumuz, diğerlerinin yöntemlerini uygulamamıza mı bağlı? Hayır, dostum. Burada yanılıyorsun. Biz İslâmî öğretiye bağlı olduğumuz ölçüde kuvvetli ve muzaffer olmuşuzdur.

Profesör - Belki beni inancı zayıf birisi olarak görüyorsunuzdur. Bu konuda sizi suçlamıyorum. Bu sorun, bizim dünyamızda şimdiye kadar genellikle, gerçekler ne kadar çok öğrenilirse, vahyedilen nâslara o derece az inanılır şeklinde kabul edilmiştir. Ancak bana göre, gerçekleri ne derece fazla öğrenirseniz, inancınız da o derece artacaktır.

İşletmeci - O halde söyleyiniz, o bilimsel zihniyetli psikologlar Rabb'inin önünde rükû ve secde eden bir Müslüman hakkında ne düşünüyorlar? Onlara göre bu kişi, psikolojik olarak hasta ve tedavi görmesi gereken bir kişi midir?

Profesör - Gerçekte onun durumu, çoğunluğun tanımlamasına bağlıdır, elbetteki herkes aynı şekilde düşünemez.

İşletmeci - Ve siz hala, onların çalışmalarında bizim için yararlı birşeyler olduğunu düşünüyorsunuz...

Profesör - Buna cevabım, bazılarının yanlışları bize onların tümünü reddetme hakkını vermez şeklinde olacaktır. Duruma şu açıdan bakıyorum: Biz, görevimizin İslâmı insanlığa tanıtmak olduğuna inanıyoruz. Bunu yapabilmek için hem İslâmı hem de insanoğlunu tanımak zorundayız. İslâmı kaynaklarından öğreniyoruz, insanı da beşeri bilimlerden öğrenebiliriz. Bunu şimdi dışımızdakiler yapıyor biz değil, bu nedenle de beşeri bilimlerde liderliği onlar sürdürüyorlar. Bu gerçeği bir süre ihmal etmiş olabiliriz, fakat inancımıza bu şekilde hizmet edemeyiz. Onların İslâm'ın cahili olmaları, diğer alanlarda bizden ileri olmadıkları anlamına gelmemelidir. Birkaç nesil süren dikkatli bilimsel çabalarla bizden ileriye geçmişlerdir.

Duyarlı davranarak öğrenmekten başka bir alternatifimiz yok. **Erik Erikson**'un teorisinin bizim kendi değerlerimizle uyuşabileceğine karar verebiliriz. Çünkü onun insan hakkındaki görüşü iyimser bir görüştür. **Erikson** *olgunluk* ile bireyin ruhundaki *sosyal etkileşim* konularında, düşünen birisidir. Veya, **Maslow**'un *"kendini gerçekleştirme"* tanımıyla kişinin İslâma ulaşabileceğini söyleyebiliriz. Ancak, belirli bir teorinin kabul edilip, diğerlerinin reddedilmesinin uygun olacağını sanmıyorum. Biz kendi teorimizi oluşturabiliriz, fakat bu yakın gelecekte olacak bir iş değil. Ve, araştırmalarımıza Müslüman bilim adamlarının yazılarını da dahil etmeliyiz. Onların bazı düşünceleri, ciltlerce kitaba bedel, büyük ölçüde

yararlı ve değerli olabilir. Kişiliğin dışındaki diğer alanlarda, dışımızdakilere yetişebilmek için pek çok yıl dikkatli ve amaçlı bir biçimde çalışmamız gerekmektedir.

İşletmeci - Evet, sözlerinize tamamen hak vermiyor değilim, fakat size şunu söyleyeyim: Kötülüğü önleyen ve iyiliğe, inanca yönelten **iç eğilim** anlamına gelen, "Fıtrat" kavramını dikkate almayan bir psikoloji bizim Müslüman toplumumuz için hiç bir anlam ifade etmeyecektir.

Batılı yazarlar, özellikle 8. yüzyılda İslâm Dünyasında gelişme gösteren düşünce ve görüş akımlarında Büyük İskender İmparatorluğu altında yayılmış bulunan Grek Felsefesinin ve Aristo'nun görüşlerinin etkisi olduğu düşüncesindedirler.

Bu nedenle Helenistik dönem sonrası ortaya çıkan ve İslâm Dünyasında gelişen İslâmi Psikolojinin köklerini Grek kaynaklarındaki Hristiyan anlayışa bağlarlar.

Batılı araştırmacıların "Müslümanların Psikoloji Anlayışları" konusunda başvurdukları temel kaynak İbni Sina'nın "Kitab-ün Necat" isimli eseridir. Pek çok batılı bilim adamı bu kitaptan alıntılar yaparak "insan davranışları, insanın doğası, insanın tabiattaki yeri, insanın ahlaki özellikleri, insanın yetenekleri" konusunda Müslümanların düşüncelerini anlamaya çalışmışlardır. Onlara göre, Müslümanların bu konudaki yaklaşımları kısmen Grek görüşlerine tepki, kısmen de Grek görüşlerinin adaptasyonu şeklindedir. İbni Sina'yı Aristocu bir görüş olan "ruh vücudun fonksiyonudur" düşüncesiyle, " ruh ilâhî bir cevherdir" düşüncesini uzlaştırmaya çalışan bir kişi olarak görmektedirler.

İbni Sina'ya göre, ruh bedene can verir, bu onun işlevidir fakat, söz konusu işlev ruhun niteliğini açıklamaz. Tek başına ele alınırsa ruh çeşitli güçlerle donanmış bir cevherdir. Bu güçlerden birincisi, bitkilerde bulunan beslenme ve üreme yeteneğidir. İkincisi, hayvanlarda bulunan, algılama-imgeleme ve sistemli hareket etme gücüdür. Üçüncüsü ise, insanlarda bulunan ve beşeri ruh olarak isimlendirilen cevherdir ki, kavranabilen nesneleri tanıma, sanatsal ürünler meydana getirme, tabiattaki nesneler hakkında görüş bildirme ve iyiyi kötüden ayırma gücüdür.

Beşeri ruh, eylemsel ve düşünsel güçlere sahiptir. İbni Sina ruhun sahip olduğu güçleri incelerken, beş duyu organı aracılığı ile gerçekleşen dış algılama ile, "nefs" (ego) ismi verilen cevher ve diğer iç duyular aracılığıyla gerçekleşen algılama arasında ayırım gözeterek iç duyularla algılamanın en üst düzeyinin Peygamberlerde görülebileceğini belirtir.

Bu bölümde, önce İbni Sina'nın Kitab-ün Necat isimli eserinin İngilizce çevirisinin 24-40. sayfaları verilecek, daha sonra M. Veli'ur-Rahman'ın İbni Sina'nın psikolojik yaklaşımını analiz ettiği "The Psychology of Ibni Sina" isimli makalesi üzerinde durulacaktır. Ancak öncelikle vurgulamak gerekir ki, Batılı bilimadamları ve araştırmacıların iddia ettikleri gibi, El- Kindi, El Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi filozoflar Grek düşüncesinden etkilenmiş, bazı görüşleri değiştirerek uyarlamış veya tepki olarak karşıt görüşler geliştirmiş bile olsalar, bu görüşler artık Müslümanlara aittir. Müslüman insan, kendi inanç ve değer organizasyonu içinde bilgiye "hikmet" anlayışıyla yaklaşarak onu içselleştirmekte ve ona sahip olmaktadır. Öte yandan, bu bilgiler tarihi süreç içinde öğretiye uygunluğu ölçüsünde Müslümanlarca kabul edilmekte veya periferik akımlar, yaklaşımlar olarak kalabilmektedir.

İslâm toplumlarının veya Müslüman insanın psikolojisi kültürel ve bilimsel alışverişlerin rastgele oluşturduğu bir mozayik değil, öğreti çerçevesinde şekillenen, öğretinin ışığından yararlanma oranında belirginleşen bir realitedir. Müslüman insan ve halkı Müslüman olan toplumlar, İslâm öğretisine uygun yaşam biçimleriyle bu psikolojiyi hergün yeniden oluşturmakta ve doğal olarak yaşatmaktadırlar. Şimdi gözlerimizi çağdaş psikolojinin incelemekten vazgeçtiği ruh konusu üzerine, İbni Sina'nın (980-1037) günümüzden 10 asır önce yazdıklarına çevirelim.

– D –

RUH ÜZERİNE

İbn-i Sina*

I. Nebati Ruh (Nefsi-Nebatiye)

Elementler uyumlu, düzenli bir şekilde; yani daha dengeli bir biçimde biraraya gelip karıştıklarında onlardan **Semavi Varlığın** gücü sayesinde diğer varlıklar meydana gelmişlerdir. Bunlardan birincisi bitkilerdir. Bazı bitkiler, tohumdan yetişip vücutlarının bir parçasını yeniden üreme yeteneğine sahip olarak kendilerinden ayırırken, diğerleri tohumsuz spontane (eş-anlı) nesiller olarak yetişmektedir.

Bitkiler, kendi kendilerini beslemeleri nedeniyle "beslenme yeteneğine" sahiptirler. Büyüyüp geliştikleri için "gelişme" ve belirli bitkilerin kendilerinin bir benzerini üretmeleri nedeniyle de "yeniden üreme" yeteneğine sahiptirler. Yeniden üreme yeteneği, beslenme yeteneğinden farklıdır. Çünkü olgunlaşmamış meyveler beslenme yeteneğine malik olmalarına karşılık, yeniden üreme yeteneklerini henüz kazanmamışlardır. Benzer şekilde, "beslenme yeteneği" de, gelişme yeteneğinden farklıdır. Görmüyor musunuz ki, ihtiyarlamış hayvanlar beslenme yeteneğine sahip, fakat gelişme yeteneğinden yoksundurlar.

Beslenme yeteneği, bitkinin yiyecekleri alıp, onlardan çözümledikleriyle hayatını sürdürmesini, gelişme yeteneği ise bünyenin ana organlarının boy, en ve genişlik olarak, rastgele değil ulaşabileceği en mükemmel bir şekilde gelişmesini sağlar.

Yeniden üreme yeteneği, maddeye kendi biçimini verir. Bitki, özü ve bulunduğu yer faaliyete geçmeye hazır olduğunda, yeniden üreme yeteneğine sahip bir parçasını gövdesinden ayırırarak bu fonksiyonu yerine getirir.

---

* F. Rahman, **Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al- Najat** (New York: Oxford University Pres, 1952), pp. 24-40.

Bu açıklamalardan şu açığa çıkmıştır ki, nebati, hayvani ve beşeri tüm fonksiyonlar; vücut fonksiyonlarının ve hatta maddelerin elementsel karışımının üzerinde ve üstünde "yetenekler" sebebiyledir.

Bitkilerden sonra hayvanlar gelir ki, organik nitelikli elementlerin bileşiminden meydana gelmişlerdir. Bunlar, nebati ruh aşamasından geçerek bitkisel ve insânî ruh arasında, hayvânî ruha sahip olacak şekilde hazırlanmışlardır. Bitkisel ruhtan uzaklaşıp insânî ruha yaklaştıkça, bu yakınlık hayvanların bitkilerinkinden daha saf başka bir fiziksel yeteneğe sahip olmalarını mümkün kılmıştır.

Ruh, üç parçaya bölünebilen tek bir cins gibidir. Birincisi, nebâtî ruhtur ki, organlara sahip doğal bir varlığın ilk nedeni, veya güç kaynağıdır (first entelechy). Bitki bu sayede yeniden üremekte, yetişmekte ve beslenmektedir. Besin bir cisimdir, onun fonksiyonu vücudun niteliğine benzer olmalıdır ki, besin olsun ve ayrıca vücut onu ya tam olarak veya kısmen çözümleyebilmelidir.

İkincisi, hayvanî ruhtur ki, organlara sahip doğal bir varlığın ilk nedeni, veya güç kaynağıdır. Hayvâni ruh, bu sayede kişileri tanır ve iradeyle hareket eder.

Üçüncüsü, beşerî ruhtur ki, organlara sahip doğal bir varlığın ilk nedeni, veya güç kaynağıdır. Bu sayede beşerî ruh, mantıkî tercihlere göre hareket eder, akıl yürütür ve evrendeki varlıkları algılar.

Nebâti ruh üç yeteneğe sahiptir: Birincisi, beslenme yeteneğidir. Varlık vücuduna benzer cisimleri içine alır ve çözümledikleriyle yer değiştirir. İkincisi, gelişme yeteneğidir. Varlık vücudunun her yönünü yeterli oran ve miktarda en, boy ve derinlik olarak en mükemmel bir şekilde geliştirir, büyütür. Üçüncüsü, yeniden üreme yeteneğidir. Varlığın vücudunun bir parçasını diğer varlıkların yardımıyla kendisininkine benzer karşılık verecek bir şekilde yetiştirmesidir (ki, bu parça sadece potansiyel olarak benzerdir).

II. Hayvânî Ruh (Nefs-i Hayvâniye)

Hayvânî ruh, iki yeteneğe sahiptir: Hareket yeteneği ve algılama yeteneği.

Hareket yeteneği, tekrar ikiye ayrılır: Ya içgüdüseldir veya fiilîdir. Mâdemki, güdü yeteneğini bir dürtü sağlamaktadır; o halde, içgüdü bir eğilimdir. Hayalde hoşa gidici veya tiksindirici bir imge canlandırıldığında çok geçmeden bu yeteneğin harekete geçtiğini söyleriz. İçgüdü yeteneğinin de iki alt bölümü vardır: Birincisi, cezbe yeteneğidir ki, hazzın teminin-

de gerekli veya yararlı görülen şeylerin sağlanması için organları harekete geçirir. İkincisi, öfke (gazap) yeteneği olarak isimlendirilir. Zararlı ve tahrip edici olarak düşünülen şeyleri püskürtmek ve onları yenmek için süjenin kol ve ayaklarını uzaklaşma veya uzaklaştırma yönünde harekete geçirir. Hareket yeteneğinin fiil (eylem) kapasitesine gelince bu, kas ve sinirlere dağılmış olan bir güçtür. Fonksiyonu, ya kasları kasarak, sinir kiriş ve bağlarını hareketin başlangıç noktasına doğru çekmektir veya onları gevşeterek hareketin başlangıç noktasından uzaklaşacak şekilde görmektir.

Algılama yeteneği de iki bölüme ayrılabilir: İç duyular ve dış duyular. Dış duyular, beş veya sekiz duyudur. Bunlardan biri görme duyusudur. İçbükey sinirlerin ortasına yerleşmiş olan bu yetenek, saydam tabakanın üzerine düşen renkli cisimlerin şekillerini algılar. Bu biçimler, ulaştırıcı vasıtalar aracılığıyla inceltilmiş yüzeylere iletilir. İkincisi, işitme duyusudur, kulak deliğinin iç yüzeyindeki sinirlerinde yerleşmiş olan bir yetenektir. Biri çarpan diğeri çarpılan iki nesne arasında havanın sıkışması nedeniyle meydana gelen ses titreşimlerini algılar. Dışarıdaki bu hava titreşimi, hareketsiz duran havaya ulaşır ve oradan kulağın bölümlerine sıkışır. Bu dalgalar kulağın içinde de aynı şekilde hareket eder ve işitme sinirine dokunur, böylece işitilir.

Üçüncüsü koku duyusudur. Bu yetenek, göğüsteki iki memeye benzeyen beynin ön bölümündeki iki ön çıktısına yerleşmiştir. Havaya buharla veya kokulu cisimlerin çıkardığı gazla karışan kokuyu algılar.

Dördüncüsü, tat duyusudur. Dilin çevresine dağılmış sinirlere yerleşmiş olan bir yetenektir. Dokunduğu cisimlerin tadını algılar ve onu ihtiva ettiği tükrükle karıştırır. Böylece dilin kendisinde önemli bir değişiklik meydana getirir.

Beşincisi, vücudun bütün deri ve et kısmına dağılmış olan dokunma duyusudur. Sinirler kendisine dokunan şeyleri tanırlar ve onlarla temas ettiğinde etkilenirler, bünye ve oluşumları gerilir.

Dokunma yeteneği, muhtemelen tek bir tür değil, fakat baştan başa, bütün vücuda dağılmış dört yeteneği ihtiva eden bir cinstir. Bunlardan birincisi, sıcaklık ve soğukluğu; ikincisi, kuruluk ve nemi; üçüncüsü, sertlik ve yumuşaklığı, dördüncüsü pürüzlük ve düzlüğü ayırır. Fakat onların hepsinin aynı organda bulunması sanki tek yetenekmiş gibi bir intiba bırakmaktadır.

Uyaranların tümü duyu organlarına ulaşır, onların içine girer ve sonra duyu yetenekleri

onları algılar. Bu durum dokunma, tat, koku ve işitme duyularında gayet açıktır. Fakat, görme duyusu için farklı bir görüş ileri sürülmüştür, bazı kişilerin düşüncelerine göre, gözden çıkan bir şey, görünen nesnelere çarpmakta, çarptığı şeyin şeklini almakta ve görme olayı böylece meydana gelmektedir. Onlar gözden çıkan şeyi genellikle ışık olarak isimlendirmektedirler.

Ancak gerçek filozoflar şu görüştedirler ki, şeffaf bir cisim, yani hiç bir rengi olmayan bir cisim, gözle görünen nesne arasına girerse, üzerine ışık düşen renkli cismin dış şekli (imgesi) bu şeffaf cisimden geçer ve göz böylece onu algılar.

Bu geçiş, ışığın renkli bir şeyden geçerek kırılması ile, başka bir cisme o renkleri kazandırmasına benzemektedir. Bununla birlikte, bu tam bir benzetme değildir. Çünkü, görme olayı, daha çok aynadaki bir imgeye (yansımaya) benzemektedir.

Gözün ışık yaydığını savunan görüşün saçmalığı aşağıdaki şu mülâhazalarla ifade edilmiştir:

Işığı yayan ya bedendir veya değildir. Eğer beden değilse mecazî olması hariç, ışığa hareket ve değişik yerler atfetmek manasızdır. Yoksa, o takdirde gözde havayı ve karşılaştığı (baktığı) diğer şeyleri bir tür keyfiyete çeviren bir güç olmalıdır ki, bu gücün "gözden çıktığı" söylenebilsin. Bunun yanısıra, bedenin ışık yaydığı görüşünü tutmak şu nedenlerle saçmadır, çünkü eğer öyleyse:

a) Gözden çıkan ışık, hiç bir yere temas etmeden gökyüzündeki yıldızlara kadar ulaşacaktır. Bu durumda, gözün küçüklüğüne rağmen, muazzam büyüklükte konik bir varoluş sözkonusu olacaktır ki, bu semâvî mevcudâtı geri itecek veya boş uzayın içinde kaybolacaktır. Bu görüşlerin her ikisi de açıkça saçmadır.

b) Işık çok geniş bir alana yayılacak, saçılarak bir birinden ayrılacaktır. Bu durumda suje kaçınılmaz olarak kendisini karışmış, şaşkın bir durumda bulacaktır. Çünkü ışık, esas cismin haricindeki noktaların üzerine de düşecek ve ana cisim sadece kısmen algılanabilecektir. Şurada-burada bazı noktalar algılanacak fakat ana parça kaybolacaktır.

c) Gözden çıkan, yayılan bu varlık havayla veya gökyüzü ile birleşmiş ve onların bir parçası olmuştur. Öyleki yeknesak bütün, canlının bir organı gibidir. Bu durumda yeknesak bütün, kendi yekpareliği içinde duyu yeteneğine sahip olacaktır. Bu, gerçekten çok garip bir değişikliktir. Kaçınılmaz olarak, şu sonucu doğuracaktır ki, eğer bir çok göz işbirliği

ederse daha güçlü bir görüntüye sahip olunacaktır. Böylece, diğerleriyle birlikte olan bir kişi, tek başına iken olduğundan daha keskin bir görüşe sahip olacaktır. Çünkü, çok sayıda kişi, tek bir kişiden daha fazla veya güçlü bir değişiklik yapacaktır. Yine, yapılan bu varlık kaçınılmaz olarak basit veya bileşik (karmaşık) olacaktır ve onun karmaşık niteliği aynı zamanda kendine mahsus olacaktır. O halde, gözden yayılan şeyin hareketi ya istemli ya da istemsiz olmalıdır. Fakat biliyoruz ki, göz kapaklarının açılıp kapanması istemli olsa da, bu hareket genelde istemli değildir. Geriye kalan tek alternatif hareketin istemsiz, kendiliğinden olduğudur. Fakat basit istemsiz bir hareket, sadece tek bir yönde olur, bir çok yönde değil; ve karmaşık hareket de aynı şekilde hakim unsuruna göre pek çok yönde değil sadece bir yönde olacaktır. Fakat, "yayılan varlık" teorisini destekleyenlere göre görme olayı bu hareket sebebiyle değildir.

Yine, eğer görülen nesne, görüş açısı ile değilde, konik olarak yayılan varlığın (ışığın) temelinin dip kısmının nesneye dokunması sebebiyle görülüyorsa, kaçınılmaz olarak şu olacaktır ki, uzakta algılanan nesnenin renginin yanısıra şekil ve hacmi de birlikte algılanacaktır. Çünkü, algılayan suje onunla temas etmekte ve onu kuşatmaktadır. Fakat eğer onu görüş açısı (zaviyesi) ile algılarsa gözbebeği ile hipotetik koni arasındaki kısmı kastediyorum, o zaman nesne uzaklaştıkça, görüş açısı ve ortak bölüm küçülecek ve sonuçta nesnenin şekli onun üzerine düşecektir ki, o (imge) daha küçük olacak ve böylece algılanacaktır. Bazen bu açı o kadar küçük olur ki, o zaman nesne algılanamayacak ve şekli hiç görülemeycektir.

İkinci kısma gelince, yani yayılan şeyin bir varlık değil, fakat bir âraz veya bir vasıf olduğu düşünülürse, bu "değişme" veya "değiştirilme" kaçınılmaz olarak, sujelerin algılama güçlerinin artmasıyla daha güçlü olacaktır. O halde, önceden sözünü ettiğimiz aynı saçmalık sözkonusu olacaktır. Yine, hava ya sadece bir geçişim vasıtası veya tek başına bir algılayıcı olacaktır.

Eğer yayılan şey, sadece bir geçişim aracı olup algılayıcı değilse, o zaman biz iddia ediyoruz ki, algılama, gözün dışında değil gözbebeğinin "içinde" olmaktadır. Fakat eğer algılayan hava ise o zaman, bahsettiğimiz saçmalık tekerrür edecektir ve kaçınılmaz olarak, havada her ne zaman bir karmaşıklık, bir gürültü olursa, "değişikliğin" yenilenmesi ve algılayanın yenilenmiş hareketi birbiri arkasına algılaması nedeniyle görüntü bozulacaktır. Bu bir kişinin, sakin bir havada koşarken çok küçük şeyleri algılayamayarak karıştırmasına benzer. Bütün bunlar göstermektedir ki, görüntü, bizden (gözümüzden) görülen nes-

nelere doğru yayılan bir şey sebebiyle değildir. Bu nedenle, görüntü algılanan nesnelerden bize doğru gelen bir şey sebebiyle olmalıdır. Bu nesnenin varlığı olamayacağına göre onun şekli olmalıdır. Eğer bu görüş doğru olmasaydı, bütün doku tabakaları, salgıları, ayrı ayrı şekil ve yapısıyla göz, boşuna yaratılmış olurdu.

III. İç Duyular

İç algılamanın bazı hususiyetleri vardır ki, bunların bir kısmı duyulara gelen şeylerin şeklini ve kimisi de o şeylerin "niyetini" algılar. Yine, bazı yetenekler hem algılayıp, hem hareket edebilirken; diğerleri sadece algılamakta, fakat hareket edememektedirler. Bazılarında da algılama birinci sırada gelirken, diğerlerinde ikinci sırada gelmektedir. Şeklin algılanışı ile onun niyetinin algılanışı arasındaki fark şudur ki, şekil hem iç ruh (ben), hem de dış duyularla algılanır, fakat şekli önce dış duyular algılar ve sonra ruha (bene) iletirler. Örneğin, koyun kurdun şeklini, yani onun biçim ve rengini algılar. Bu şekil koyunun iç ruhu tarafından algılanır, fakat ilk algılayan onun dış duyularıdır. Niyete gelince, niyet ruhun daha önce dış duyularıyla algılayamadığı, bir nesneden algıladığı şeydir. Tıpkı yukarıdaki örnekte koyunun dış duygularıyla tamamen algılamadığı halde, kurdun zarar verme niyetini anlaması, kurttan korkması ve kaçması gibi. O halde, önce dış duyularla farkedilip, sonra iç melekelerle (hassalarla) algılanan, "şekil" dir. Bunun yanında, dış duyularla algılanmayıp sadece iç melekelerle algılanan ise "niyet"tir.

Hareketli ve hareketsiz algılama arasındaki fark şudur: Algılanan belirli biçimleri ve niyetleri diğerleriyle birleştirme ve onlardan bazısını diğerlerinden ayırma, belirli iç melekelerin fonksiyonudur. Öyleki bu melekeler algılar ve algılarına göre hareket eder. Hareketsiz algılama, şekil veya niyet duyu organlarına geldiği halde algılayanın ona uygun bir harekette bulunmadığı zaman vukû bulur.

Birinci ve ikinci algılama arasındaki fark, öncekinde algılama yeteneğinin, "biçimi" doğrudan almasıdır. İkinci (tâli) algılamada ise "biçimi" algılama yeteneğine ileten başka bir âmil (etken) sözkonusudur. Biçim, bu âmil aracılığıyla algılanır.

Hayvanî iç (hassa) algılama kabiliyetlerinden biri, beyinin ön boşluğunun ön kısmına yerleşmiş olan tasavvur yeteneğidir. Bu yetenek beş duyuya gelen tüm biçimleri alır ve onları nakleder (aktarır).

Bir diğeri, beyinin ön boşluğunun arka kısmına yerleşmiş olan tahayyül (imgeleme) yeteneğidir. Bu yetenek beş duyunun nesnelerden aldığı biçimi, onların yokluğunda da koru-

maktadır (hayalde canlandırmaktadır). Unutulmamalıdır ki, alıkoymak ve korumak farklı kabiliyetlerin fonksiyonudur. Örneğin, su bir etkiyi alma gücüne sahiptir, fakat onu tutamaz (alıkoyamaz).

Hayvani ruhla ilgili bir diğer yetenek, "tehassüsî" (iç güdüsel) muhayyile ve insan ruhu açısından "mantıkî muhayyile" (akıl yürütme) yeteneğidir. Bu yetenek, beyinciğin yanında beynin orta boşluğuna yerleşmiştir ve fonksiyonu; belirli şeyleri, hatırlama yeteneğindeki diğer şeylerle birleştirmek ve bazı şeyleri de seçtiği diğer şeylerden ayırmaktır. O halde, beynin orta boşluğunun uzak ucuna yerleşmiş olan bir tahmin veya hüküm (yargı) yeteneği vardır. Bu yetenek, bireyin duygularıyla algılayabileceği nesnelerde var olan fakat duyulamayan niyetleri algılar. Kurttan kaçılması ve çocuğun sevilmesi gerçeğinin algılanmasında olduğu gibi.

Bundan sonra, beynin arka boşluğuna yerleşmiş olan, hatırlama ve yeniden elde etme yeteneği vardır. Bu yetenek tahmin yeteneğinin niyetlerle ilgili algılarını alıkoyar, hafızada saklar. Hatırlama yeteneğinin tahmin yeteneğiyle ilgisi, tahayyül yeteneği ile olan ilgisi gibidir. Ve onun niyetlerle olan ilgisi, duyulan formların (biçimlerin) temsiliyle aynıdır.

O halde, bütün bunlar hayvanî ruhun yetenekleridir. Bazı hayvanlar bu beş duyunun hepsine sahipken, diğerleri sadece bir tanesine sahiptirler. Bütün hayvanlar, tat ve dokunma duyularına sahip olarak yaratılmışlardır ve özellikle dokunma duyusu bütün hayvanlarda vardır. Fakat bazı hayvanlar koklama, işitme ve görme duyularından yoksundurlar.

IV. Beşerî Ruh (Nefsi İnsaniyye)

Beşerî ruh, pratik ve teorik yeteneklere bölünebilir ki, bunların ikisi de akıl (zeka) olarak isimlendirilir.

Pratik yetenek, insan vücudunun, hareketlerinin özüdür. Bireyin, düşündüğü ve belirlediği amaçlara göre hareket etmesini sağlar. Bu yetenek, belli ölçüde hayvanlardaki içgüdü, imgeleme ve hatırlama yeteneğine tekabül etmekte ve tek başına iki yönlü bir karaktere sahip bulunmaktadır. Hayvanî içgüdü yeteneği ile ilgisi insanda; utanma, gülme, ağlama gibi insana mahsus âni hareket ve hislere yol açmasıdır. Hayvani tahayyül (imgeleme) ve hatırlama yeteneği ile ilgisi, beşeri sanatları ortaya koymak, geçici şeylerle ilgili planlar yapmak için bu yeteneği kullanmasıdır. Son olarak pratik aklın sahip olduğu ikili özellik şudur: Teorik zekânın yardımını alarak hareketlerle ilgili, toplumun genel olarak kabul ettiği görüşleri oluşturmasıdır. Örneğin; mantık kitaplarındaki "yalan ve zulüm kötüdür" gibi

önermeler, saf rasyonel önermelerden çıkarılmıştır. Pratik yetenek, bahsedeceğimiz başka bir yeteneğin kanunlarına göre, vücudun diğer tüm yeteneklerini idare ediyor olmalıdır. Öyle ki, pratik yetenek onlara tâbi olmamalı fakat onlar pratik yeteneğe tabi olmalıdır. Böylece vücudun pasif temayülleri önlenmiş olacaktır. Bu pasif temayüller kötü mizaç olarak isimlendirilir. Pratik yetenek, aktif bir şekilde diğer vücut yeteneklerini mükemmel bir mizaca sahip olacak şekilde idare etmelidir.

Mizacı, bedenî yeteneklere hamletmek de mümkündür. Eğer bedeni yetenekler hakim durumda ise, pratik zekâ pasif durumda olacaktır. Böylece aynı şey her iki şekilde de mizacı meydana getirir. Ancak, eğer pratik zekâ hakim olursa, yani bedeni yetenekler pasifken, pratik zekâ aktif durumda olursa işte o zaman gerçek anlamında mizaç ortaya çıkar. Veya mizacı farklı iki ilişkiye sahip tek bir cins gibi düşünmek gerekir. Daha yakından incelenirse, mizacın bu yeteneğe isnad edilmesinin nedeni şudur: İnsan ruhu, daha sonra görüleceği gibi, iki tabakası bulunan tek bir cevherden ibarettir. Ruh, her tabaka ile ilişkiler kuran özel kabiliyetlere sahiptir. İnsan ruhunun alt tabakayla (yani bedeniyle) ilişkiler kuran kabiliyeti, amelî (işsel) yetenektir ve bu yetenek vücudu kontrol eder ve yönetir. Üst tabakayla ilişkide bulunan, nazarî yetenektir. Bu yetenek idrak edilen şeyleri pasif olarak alır ve elde eder. Bu durum ruhumuzun iki yüze sahip olması gibidir. Birincisi vücuda dönüktür fakat, vücudun ihtiyaçlarından etkilenmez. Diğeri yüksek ilkelere dönüktür ve üst tabakada her ne var ise, her zaman almaya ve ondan etkilenmeye hazır haldedir. Amelî kâbiliyet bu kadardır.

V. Nazarî Kâbiliyet ve Dereceleri

Nazarî kâbiliyetin fonksiyonu, maddeden soyutlanmış kevnî (evrensel) şekillerin intibalarını almaktır (ezberlemektir). Eğer bu şekiller hâli hazırda kendi kendilerine soyutlanmış iseler onları sadece alır, eğer soyutlanmamışlarsa, onları soyutlayarak gayri madde haline getirir, öyleki onlara bağlı maddî bir iz kalmaz. Bunu daha sonra açıklayacağız.

Nazari kabiliyetin şekillerle (eşyanın biçimleri ile) farklı münâsebetleri sözkonusudur. Çünkü öyle bir şeydir ki, bu fonksiyon başka birşeyi kavramak suretiyle gerçekleşmektedir. Kavrama işlemi ya potansiyel veya gerçek olarak vuku bulmaktadır. **Potansiyel kavrayış** üç farklı anlamda kullanılır: Bu terim, *mutlak kavrayış potansiyelini* ifade etmektedir ki, henüz ne bir şey gerçekleşmiş ne de gerçekleşmesi için bir aletten yararlanılmıştır. Örneğin, bir çocuğun yazma kapasitesine sahip olması gibi. İkinci olarak bu terim, gerçeğin elde edilmesi için bir aletten (vasıtadan) yararlanmayı ifade eden, *nisbi potansiyele* işaret eder.

Örneğin, biraz daha büyümüş ve kalemle hokkanın kullanılmasını, harflerin anlamını ve değerini bilen bir çocuğun yazma kapasitesine sahip olması gibi. Üçüncü olarak bu terim, yeteneğin ve böylece *kapasitenin mükemmelleşmesini* ifade eder. Öyleki âmil (kişi) öğrenmeye ihtiyaç duymadan istediği her zaman onu kullanabilmeli, uygulayabilmelidir. Gerekli olan sadece niyettir. Bir kâtibin gerçekte yazmıyor olsa bile, sanatında mükemmelliğe ulaşmasıyla elde ettiği yetenek bu duruma örnek gösterilebilir. Birinci örnek, **mutlak potansiyel**, ikincisi **muhtemel potansiyel** ve üçüncüsü **meleke** olarak isimlendirilir. Bazen ikincisi meleke ve üçüncüsü potansiyelin mükemmelleşmesi olarak isimlendirilir.

Böylece nazarî kâbiliyetin maddi olmayan soyut biçimlerle olan ilgisi, bazen mutlak potansiyelin vasfını ortaya koyar. Bu yetenek ruha aittir ve henüz mükemmelliğin hangi parçasının ona ait olduğu anlaşılamamıştır. Bu aşamada o "maddi akıl" (zeka) olarak isimlendirilir. İnsan türünün tümünde bulunan bir yetenektir. Maddi şeyleri temsil etmesi nedeniyle "maddi" olarak isimlendirilir ve kendisi biçimlerin aslına sahip olmamakla birlikte bütün biçimlerin özüdür, temelidir. Bazen *muhtemel potansiyelin* vasfı ile münasebet halindedir. Yani mükemmelliğe ulaşılamadığında, ikinci önermelerin kaynağı ve vasıtası olan birinci önermeler "**maddi akıl**" tarafından elde edilebilir. Birinci önermelerle, herkes tarafından kabul edilmiş temel önermeleri kastediyorum. Öğrenme süreci ve süjenin bilinçlilikle kabul ettiği önermeleri değil... Biz kaçınılmaz olarak şunu biliyoruz ki, "**bütün onu oluşturan parçalardan daha büyüktür**" ve "**aynı şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir**". Nazari kabiliyet bu dereceye ulaştığında ise "*meleki akıl*" olarak isimlendirilir. Aynı zamanda, birinci potansiyelle karşılaştırılırsa, "*fiilî akıl*" olarak da isimlendirilebir. Çünkü, önce hiç düşünmezken, bu kez düşünür (Akıl yürütmeye başladığı zaman).

Bazen nazari kabiliyet, mükemmel akıl ile ilişki içindedir, birinci önermeler şekillendikten sonra aynı zamanda ikinci önermeleri kavrar. Yalnız onları düşünmez, olduğu gibi kavrar. Öyleki o şekilleri istediği zaman fiilen düşünür ve kavrarsa bu "faal akıl" olarak isimlendirilir. Bu akıl daha fazla bir elde etme sürecine ihtiyaç duymadan istediği şeyi istediği zaman düşünür. Hatıra getirilecek şeyle ilgisi açısından potansiyel akıl olarak isimlendirilebilir. Son olarak biçimlerle olan ilgisi, mutlak (somut) gerçeğin vasfı ile ilgilidir. Bu somut gerçek ona takdim edildiğinde onu düşünür ve aynı zamanda onun öyle olduğunu bilir. Bu noktada "*fiilî akıl*" olur. Çünkü biraz sonra göreceğimiz gibi potansiyel akıl, ancak sürekli faal olan bir akıl ile fiiliyata geçer ve potansiyel akıl onunla temas kurduğunda belirli biçimler birincisinden sonrakine geçer. Böylece biçimler (somut gerçeklikleri) olmaksızın tanınırlar.

O halde, bunlar nazarî akıl olarak isimlendirilen yeteneğin dereceleridir. Fiilî akıl aşamasında hayvan cinsleri ve insan türü mükemmeldirler ve burada *beşerî potansiyel akıl* bütün varlıkların ilk hareket noktasıdır.

VI. Beşerî Ruh, Bilgiyi Nasıl Elde Etmektedir

Bilginin başkalarından veya kişinin kendi tercübesiyle elde edilmesi çeşitli derecelerde olur. Bazı kişiler, bilgiyi **ani kavrayışla** elde ederler, çünkü onların sözünü ettiğimiz potansiyel akılları çok güçlüdür. Bir kişi bilgiyi kendi kendisine elde edebiliyorsa bu güçlü kapasite "sezgi" olarak isimlendirilir. Bu bazı kimselerde o kadar güçlüdür ki, bu kişiler faal akılla temas kurmak için büyük bir çaba göstermez ve eğitime ihtiyaç duymazlar.

Böyle bir kişinin kapasitesi o kadar güçlüdür ki, onun ikinci veya tali bir kapasiteye de sahip olduğu söylenir. Gerçekten o, sanki herşeyi kendi kendisine öğrenmiş gibidir. Bu durum, aklî kapasitenin en üst derecesidir. Bu durumda "maddi akıl" "İlâhî akıl" a isnad edilir. O,"Nazari akl'a" (intellectus in habitu) alttir fakat, o kadar yüksektir ki, herkeste görülmez. Gerçekten, bu fiillerden bazılarının güçlüğü ve yüksek niteliği nedeniyle -ki daha önce onların hayalde yüzen imge ve kelimeleri sembolize ettiğini belirtmiştik- İlâhî akla hamledilmiştir.

Bu durum şu gerçeği ispat eder: Kavranabilir gerçekler ancak kıyasın orta teriminin elde edilmesiyle (anlaşılmasıyla) öğrenilebilir. Bu iki şekilde yapılabilir: Birincisi, zihnin orta terimi bir anda algılaması, yani zihnin ani kavrayışıyla gerçekleşen sezgi yoluyladır. Bu sezgi gücü, süratli kavrayıştır. İkincisi orta terimin eğitim yoluyla öğrenilmesidir. Ancak eğitimin de ilk özü, sezgi yoluyla elde edilir. Çünkü öğrencilere anlatılan bütün bilgiler önceden kabul edilmiş belirli sezgisel özlere indirgenebilir.

İnsanın gerçeği kendi kendisine bulması mümkündür ve kıyas, eğitime gerek kalmadan kişinin zihnini etkileyebilir. Bu hem nitelik, hem de nicelik olarak değişiklik gösterir. Nicelik olarak, bazı kişilerin kendi kendilerine keşfettikleri çok sayıda vardır ve nitelik olarak bazı kişiler diğerlerinden daha hızlı orta terim bulurlar. Bu farklılıklar sınırsız olduğundan ve yoğunluk olarak sürekli değiştiğinden onların en alt noktası tamamen sezgisiz insanlara ve en üst noktası da sorunlarının bütününü veya büyük çoğunu sahip olduğu sezgi ile çözen veya çok kısa zaman içinde sezebilen insanlara uzanır. Bu nedenle, insanlar arasında ruhu böylesine yoğun saflıkta olan birisi bulunabilir ve bu kişinin ruhu, mantık ilkeleriyle o kadar sağlam bir ilişki içindedir ki, sezgi ile alev alevdir. Yani herşeyle ilgili olarak faal

akıldan ilham alır. Böylece faal akıldaki bütün eşyaların sembolleri, ya aynı anda veya buna yakın bir zamanda onun ruhuna tesir eder. Kişi sembolleri sadece nüfuzuyla kavramaz, fakat mantık yürütme sırasına göre kuşatır. Sadece, iletleri vasıtasıyla bilinen şeylerin yani, nüfuzla (ani kavrayışla) kabul edilmiş inançların rasyonel bir kesinliği yoktur. Bu, bir tür **Peygameri Vahiydir**. Gerçekten onun en yüksek şekli ve en uygunu **İlâhî Güç** olarak isimlendirilir ve o beşeri kabiliyetin en yükseğidir.

Şimdi bu yeteneklerden bazılarının diğerlerini nasıl idare ettiği gösterilecektir. Kazanılmış aklın diğer tüm yeteneklerin idarecisi olduğunu görürsünüz, o nihai hedeftir. Nazarî akıl (intellectus in habitu) faal akla hizmet eder ve akabinde bütün kapasitesiyle maddi aklın hizmetinden yararlanır. Fiili akıl, bedene bağlı olduğu için onların hepsine hizmet eder. Birazdan açığa çıkacağı gibi, nazari aklın saflaşması ve mükemmelleşmesi için pratik akıl bu ilişkiyi idare eder. Bu hatırlama yeteneği yardım eder ve akabinde, hatırlama yeteneğine de iki yetenek tarafından hizmet edilir. Birincil yetenek ve ikincil yetenek. İkincil yetenek, hatırlama ile geleni tutar (alıkoyar), Birincil yetenek ise, hayvani yeteneklerin tümüdür. Hatırlama yeteneği kökleri farklı olan iki yeteneğin hizmetinden yararlanır. Cezbe yeteneği ona itaat ederek hizmet eder. Çünkü hatırlama yeteneği, cezbe yeteneğini harekete geçirir ve hatırlama yeteneği ona imgeleri birleştirmek ve ayırmak suretiyle yardım eder. Bunların akabinde, hatırlama yeteneği, hayallerden veya Hissi Müşterek'in hizmetinden yararlanır. Bu yeteneklere de beş duyu hizmet götürür. Cezbe yeteneğine, arzu ve öfke hizmet eder. Bu ikisi de, adalelere dağılmış bulunan hareket yeteneğinin hizmetinden yararlanır. Hayvani yetenekler burada sona ermektedir.

Kendi bütünlüğü içinde hayvani yeteneklere nebâti yetenekler hizmet eder ki, bunların içinde de birinci ve en yüksek derecede olanı yeniden üreme yeteneğidir. Yeniden üremeye, büyüme yeteneği hizmet eder. Beslenme yeteneği ise hem üremeye, hem de büyüme yeteneğine hizmet eder. Dört doğal yetenek -sindirim, alıkoyma, özümseme ve boşaltım- bu yeteneklerin hepsine yardım etmektedir. Sindirim yeteneğine bir taraftan alıkoyma ve özümseme, diğer taraftan, boşaltma yeteneği hizmet eder.

VII. Duyularla Algılama, Hayal Etme, Hatırlama ve Akıl Yürütme Arasındaki Farklılıklar

Algılama, muhtemelen süjenin nesnelerin biçimlerini belli bir şekilde soyutlamasıdır. O halde, algılama (idrak) maddi bir nesnenin kavranmasıdır ve bu kavrayışta maddesinden soyutlanmış bir şekil sözkonusudur. Fakat soyutlama türleri ve dereceleri farklıdır. Çünkü maddesine göre her maddi form, belirli durum ve şartlara tabidir ki, bu durum ve şartlar

onun sıfatına ait değildir. Bu yüzden bazen formun soyutlanması ona bağlı olan bu durum ve şartların tümünden veya birinden etkilenebilir.

Bazen form, sadece maddesinden soyutlanmış biçimiyle değil, fakat aynı zamanda malik olduğu ârazlardan (ilineklerden) de soyutlanmış olarak idrak edilir. Örneğin, insanın biçimi tek bir birim olarak bütünleştirildiğinde, bütün insanların eşit olarak paylaştıkları bir nitelik-tir. Oysa sözkonusu nitelik şu veya bu bireyde sadece arızi olarak (by accident) bulun-maktadır ve bu yüzden çok türlüdür. Bu çok türlülük insanın vasfı olduğu sürece onun for-muna ait değildir. Çünkü, çok türlülük bu biçimin esası olsaydı o zaman "insan" sayılarla ifade edilemezdi. Yine insanın formu **Zeyd**'te tezahür etmişse bu sadece onun özüdür. "**Amr**'a isnad edilemez". Neticede insan özünde, madde vasıtasıyla ortaya çıkan ârazlar-dan biri, çok türlülük ve bölünebilme özelliğidir.

İlâve olarak biçim, (görünmesi için bir asla, cevhere muhtaç olan nesne) diğer ârazlara tâbidir. Bu ârazlar herhangi bir maddede tezahür ettiğinde, o madde belli derecede kem-miyet ve keyfiyete; yer ve konuma sahip olur.

Bunların hepsi, formun doğasına ve niteliklere yabancı olan ârazlardır. Çünkü formun bu muayyen ölçülere veya kemmî, keyfî, sathî ve mevkî ölçülerine sahip olması, insanın do-ğası olması sebebiyle olsaydı, bu mefhumlara bütün insanlar eşit olarak iştirak edecekler-di. Ancak insanın özü, tek başına bu ârazlardan hiçbirisini gerekli kılmaz. Bu sebepten, bu ârazlar onda maddesi sebebiyle vuku bulmuş olmalıdır. Çünkü, formun birleşmiş oldu-ğu madde hâlihazırda onlara tâbidir, (onların, o ârazların etkisi altındadır) ve duyular biçi-mi maddeden bu ârazlarla ve onun maddeyle ilgisini kurarak algılar. Eğer bu ilişki kaldırı-lırsa, soyutlama gerçekleşmez. Çünkü duyumlar biçimi maddeden, onun maddi ârazların-dan sıyrılmış olarak çıkaramaz ve maddesi olmadan o formu (biçimi) aklında tutamaz.

Böylece görülmektedir ki, duyular formu maddeden tam olarak ayıramaz, eğer form akıl-da tutulacaksa maddenin de akılda tutulması gerekir.

Fakat temsil yeteneği, soyutlanmış formu daha üst bir dereceye çıkararak saflaştırır (sa-deleştirir). Bu yetenek formu, maddeden öyle bir şekilde kavrar ki, formun mevcut olma-ması halinde bile maddenin tezahürüne ihtiyaç göstermez. Hatta, maddenin yokluğunda veya bozulmasından sonra bile form, temsil yeteneğinde kalır. Form, burada da maddi ârazlarından soyutlanmamıştır. Duyular onu ne maddesinden ne de maddesinin orantıla-rından soyutlamamıştır. Fakat, bunun böyle olmasını sağlayan hatırlama yeteneğidir.

Çünkü biçimler artık tasavvurdadır, bu açıdan hissedilen formlarda olduğu gibi semboller de, muayyen kemmiyet ve konuma sahiptirler. Tasavvurdaki bir formun bütün bireylerin paylaşmalarına imkân vermesi imkânsızdır. Çünkü, tasavvurda canlandırılan bir insan, diğer insanların arasında her zaman muayyen bir insanı temsil eder ve o insanı oldukça farklı şekilde tasavvur eden pek çok kişi olabilir.

Hatırlama yeteneği, soyutlamada bundan biraz daha ileri gider. Maddede, geçici olabilen niyetleri algılar. Çünkü şekil, renk, konum v.s. maddeden ayrı düşünülemez, fakat iyi ve kötü, kabul edilebilir ve kabul edilmezin kendileri gayri maddi mahiyetlerdir ve onların maddede var olması tamamen tesadüfidir. Onların gayri maddi olmalarının delili şudur: Eğer esaslar maddi olsaydı o zaman iyilik ve kötülük, kabul edilebilir ve kabul edilemez nitelikleri fiziksel bir vücutta ârazlar olması haricinde kavranamazdı. Fakat bazen onların maddeyle ilgisi olmadığına inanılır. Açıktır ki, onların kendileri gayri maddidir ve onların maddeyle ilgisi tamamen arizidir.

Hatırlama yeteneği bu gibi muhtevaları ve böylece maddeden soyutladığı gayri maddi objeleri algılar. Bu soyutlama önceki iki süreçten nisbeten daha mükemmel ve daha somuttur. Ancak buna rağmen, formu maddenin bütün ârazlarından soyütlamaz. Çünkü o, maddeyi kendi bütünlüğü içinde muayyen maddesine ve onun tasavvuru ile hissettiği maddi ârazlarına göre kavrar.

Fakat, hatırlama yeteneğin tesbit ettiği formlar *ya maddi olmayan ve geçici de olsa madde de vücut bulmayan varlıkların formalarıdır* veya **kendileri maddi olmayan fakat geçici olarak maddede vucut bulan varlıkların formlarıdır** veya *her açıdan maddi ârazları (ilinekleri) ile belirginleşmiş olan maddi varlıkların formlarıdır.* Algılama yeteneği onları maddesinden soyutlayarak kavrar. Birincisi, maddeleri olmayan varlıkların durumunda açıkça görülür. Madde de tezahür eden varlıklara gelince, onların varlıkları ya maddidir veya arazi olarak maddidir. Bu yetenek onları hem maddesinden, hem de maddi ilineklerinden tamamen soyutlayarak algılar. Böylece "insan" vakasında bu yetenek pek çok kişinin niteliğini bütün maddi kemmiyet, nitelik, yer ve konum özelliklerinden tecrit ederek tüm insanlara isnad edilebilecek şekilde soyutlar. Böylece, çeşitli muhakeme yeteneklerinin - hissetme, temsil etme, hatırlama ve akıl yürütme gibi- bilgisi birbirinden ayırdedilir. Bu bölümde, konumuzu bu hususi mesele üzerine ayırmış olduk.

– E –

İBNİ SİNA'NIN PSİKOLOJİSİ

Mu'tazıd Veli'ur-Rahman*

Giriş

Arapça'da filozof teriminin karşılığı olarak iki kelime bulunmaktadır. Bunlar: **Hakîm** ve **Feylesof** kelimeleridir. Hakîm terimi Arapça "hikmet" kelimesinden türetilmiştir. Görüş veya bilim anlamına gelir. Hakîm kelimesi Yunanlıların etkisinde kalmayan bir doktor veya bir ilâhiyatçı için kullanılabilmekteydi. Bu oldukça anlamlı bir terimdir. Öyleki, felsefe, tıp ve fizik arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir. Feylesof, "aklı sevme" anlamına gelen iki meşhur Yunanca kelimeden türetilmiştir. Ancak İslâmî felsefede, filozof terimi genellikle eski Yunan etkisinde kalan veya çalışmalarını doğrudan Yunan metinlerine dayandıran, bir çevirmen veya bir vatandaş olarak eski Yunan metinlerinden yararlalan kimseler için kullanılırdı.

Bununla birlikte, kelime teknik olarak yedinci yüzyılda gelişen ve **Aristo**'nun eserlerini etüd eden, eski Yunan metinlerini inceleyip bunları yorumlayan Arap bilim adamlarına işaret etmek için kullanılmıştır. Bu feylesofların çalışmaları Suriye'de epey yaygınlık kazanmış ve onların belirli bir düşünce okulu veya belirli bir mezhep kurdukları sanılmıştır. **İbni Sina**, bu "feylesoflar" okuluna aittir. Şehrestânî, İbni Sina'nın zamanından önce bu ünvanı almış yirmi kadar kişinin ismini vermektedir[1]. Bunların arasında Hristiyan veya Sabian mütercimler de bulunmaktaydı ki, **Huneyn İbni İshak**, **Sabit bin Kurra** ve **Yahya bin Adî** başta gelenler arasındaydı. İbni Sina'dan önce Müslümanlar arasında ünü en

* Mu'tazıd Veli'ur-Rahman, "The Psychology of İbni Sina", **Islamic Culture**, April, 1935, s.335-358.

1 **Milel ve- Nihâl** isimli eserine bakınız.

fazla yayılan **El-Kindî** [2] ve **El-Fârâbî** isimli feylesoflardı[3] . Bunlardan el-Kindi, Fârâbî'ye göre Arap skolastisizminin gerçek teşkilâtçısıdır. İbni Sina ise, otobiyografisinde de belirttiği gibi, büyük ölçüde metafizikle ilgilenmiştir. Onun, Mantık ve Psikolojisi El-Farabi'nin etkisinden tamamen bağımsız değildir. Şimdi genellikle kabul edilen görüşe göre bu okul, bir Aristocu felsefe olmaktan ziyade, Neo-Platonik bir gelişimdi. İbni Sina'nın haleflerinin çalışmalarını sistemleştirdiği ve onları açıklığa kavuşturduğu görülmektedir[4]. Onun doktrini, ilâhiyatta, felsefede ve özellikle tıpta Doğu dünyasında hâlâ büyük bir etkiye sahiptir. İbni Sina'nın Müslüman feylesoflar arasındaki önemi, Gazzali-'nin **"Tehâfetül Felâsifeh"** isimli kitabında, ona hitap etmesinden ve Şehrestânî'nin **Milel ve Nihal**'inde onu bir tür filozof olarak ele almasından açıkça anlaşılır.

Aşağıdaki sayfalarda, İbni Sina'nın Psikolojisi, sergilenmeye çalışılacaktır. Bu makalede, esas olarak **Dr. Landaver** tarafından yazılmış Arapça bir teze müracat edilmiştir. Bu tez daha sonra Almanca'ya çevrilerek, yayınlanmıştır.

I. Zihinsel Yeteneklerin Varlığının Delili

Bireyin zihinsel yeteneklerini tanımlamadan önce, bu yeteneklerin varlığı isbat edilmelidir. Şimdi herkes tarafından bilinen bir gerçektir ki, fiiller ve düşünme bu yeteneklerin başlıca özelliğidir. Bundan kolaylıkla şu sonuca varılabilir: Hareket eden her cisimde hareketin bir sebebi vardır. Bu görüş açısından cisimlerin hareketleri, iki farklı sınıfa bölünebilir. Bu sınıflardan birincisi, doğal bir şekilde hareket eden cisimleri kapsar. Örneğin; ağır cisimlerin yere düşmesi ve hafif olanların yükselmesi, uçması gibi. İkinci sınıf, doğal olan bu hareketlere ilâve olarak doğal olmayan hareket kabiliyetine de sahip olan cisimlerdir. Doğal olmayan bu hareketlerin sebebi, zihin veya zihinsel yetenekler olarak bilinmektedir. Bu açıkça şu anlama gelmektedir ki, İbni Sina iradeyi zihnin mantıksal ayırd edici bir vasfı olarak görmektedir. Çünkü, İbni Sina'nın doğal olmayan şeklinde nitelendirdiği hareketlerin ilk sebebi iradedir. Fakat görüldüğü gibi, bu zihinsel yeteneklerin varlığını ispat etmemekte, sadece onu tanımlamaktadır. Varlığını ispat etmek için cisimlere farklı bir görüş açısından bakmamız gerekir. Bazı cisimlerin hareket yeteneğine sahip, bazılarının sahip olmadığını biliyoruz. Bu, hareket yeteneğine sahip cisimlerin, sadece cisim oldukları için

2 Hayatı ve düşünceleri hakkında şu makaleme bkz.: "Al- Kındi and His Philosophy", in the **Annals of the Bhadarkar Institute**, Poona, Vol. II, part 2, Jan. 1921.

3 Hayatı ve düşünceleri hakkında şu makaleme bkz.: "Al Farabi and his philosophy" in the **Indian Philosophical Review**, Baroda, Jan. 1920.

4 Carra de Vaux's art., on "İbni Sina", **Encyc. of Rel. and Ethics.**

hareket etmedikleri anlamına gelir. Eğer böyle olsaydı, farklılık elde edilemezdi. Dolayısıyla cisimleri hareket ettiren bir dış neden olduğu sonucuna varırız. Dört elementten yaratılmış olan cisimler, iki farklı hareket yeteneğine sahiptir. Onlardan biri, hâkim olan elemente göre her zaman muayyen bir yöndedir. Bu yön ve sınıf, cismin tabiatı tarafından belirlenir. Örneğin; insan her zaman yere düşer ve buhar her zaman yükselir. Bu farklılık, cisimlerin yapısındaki hâkim elementlerin farklı olması sebebiyledir. Diğer tür hareket, hâkim olan elementin doğasına karşıdır. Örneğin; bir kuş, ağır vücuduna ramen havada uçarak yükselir. Hareketlerde görülen bu farklılık açıkça şunu göstermektedir ki, bu hareketlere yol açan iki farklı sebep vardır. Öncekinin nedeni doğa ve sonrakinin nedeni zihin veya zihinsel yetenekler olarak nitelendirilir. Böylece, hareket görüşüyle zihnin veya zihinsel yeteneklerin varlığını ispat edebiliriz.

Aynısı veya benzeri deliller, düşünme yeteneğine de uygulanabilir. Düşünme açısından da cisimler iki farklı sınıfa bölünebilir. Düşünebilenler ve düşünemeyenler. Bu, düşünmenin cisme ilâve edilmiş bir "ek" ve düşünme yeteneğinin bir dış nedeninin olduğu anlamına gelir. Deliller zincirinin geri kalan kısmı hareketler vakasındakinin benzeridir. Bu şekilde ispat etmiş oluyoruz ki, zihin veya zihinsel yetenekler mevcuttur.

II. Zihinsel Yetenekler ve Mutlak Zihnin Tanımı

Daha önce gördüğümüz gibi; cisimler arasında hareket ve zihinsel süreçler açısından benzerlik ve farklılıklar vardır. Doğal hareket eden cisimlerin yanısıra, başka türde hareket yeteneğine sahip başka cisimler de vardır. Bu gibi doğal olmayan hareketler onların iradeleriyle gerçekleşir. O halde, üçüncü bir sınıf vardır. Bu sınıftaki cisimler hiç hareket etmezler. Aynı şekilde, düşünme ve duyma-algılama açısından da birbirine benzeyen cisimler vardır. Bazıları da diğerlerine hiç benzemezler. Çünkü bunlar aynı zamanda mantıksal algılama yeteneğine sahiptirler. Bir üçüncü sınıf algılama yeteneğine hiç sahip değildir. Yine gördük ki, hareket yeteneği, düşünme veya algılama yeteneğinden daha geneldir. Çünkü bitkiler bu sonuncu yeteneğe sahip olmaktan uzaktırlar. Aynı şekilde hayvanlarda görülen hareket ve algılama yeteneği, insana özgü olan mantıksal süreçten çok daha değişiktir. Bu nedenle, zihin üç sınıfa ayrılabilir: (1) Bitkisel zihin, (2) Hayvansal zihin, (3) İnsan zihni. Bu, zihnin (bilincin) yetenekler açısından ilk bölümüdür. Fakat evrensel genel zihin (bilinç) açısından ne söylenecektir? İbni Sina bu soruyu katı bir Aristocu görüş olan, madde ve biçim ikilemiyle cevaplar. Maddenin temel özellikleri şunlardır: (1) Herhangi bir fiziksel cisim, maddesi sayesinde hareket eder. (2) İki fiziksel cisim, temellerine dayalı

olarak farklılaştırılamaz. Örneğin; toprak ve su maddesi açısından birbirinden farklı değildirler. Diğer taraftan, bunlar arasındaki farklılık biçimleri yönündendir. (3) Madde fiziksel bir cismin özelliklerine sadece potansiyel olarak sahiptir. İnsanoğlunun "halleri" dört elementte sadece potansiyel olarak mevcuttur. Diğer taraftan "biçimin" özellikleri şunlardır: (1) Cisimler görevlerini biçimler sayesinde yerine getirirler. Örneğin; kılıç maddesi ile değil, biçimini oluşturan keskin yüzüyle keser. (2) Biçimler, cisimleri birbirinden ayırmamıza yardım ederler. Örneğin; su topraktan ancak biçimiyle ayırdedilebilir; canlı bir cismin, cansız bir cisimden madde açısından değil, sadece zihin (bilinç) temeline bağlı olarak farklı görülebileceği söylenebilecektir. Bu cismin maddeye sahip olması nedeniyle değil, fakat zihne (bilince) sahip olması nedeniyle canlıdır. Diğer bir deyişle, zihin bir biçimdir ve bu nedenle o bir kemâldir veya Aristotelyen ifadesiyle, maddeye şekil veren ilk neden ve güç (entelechy) kaynağıdır. Fakat bu ilk neden iki türdür. Birincisi, tüm hareket ve etkilerin ilk sebebi ve diğeri gerçekleşen hareketler ve etkilerdir. Aristo, dolayısıyla İbni Sina, birincisini "İlk biçim" ve sonrakini "ikinci biçim" olarak isimlendirmektedir. Zihin ilk biçim veya ilk nedendir (Entelechy), çünkü o, tüm hareket ve etkilerin kaynağıdır. Fakat bu "ilk neden" maddi veya gayri maddi cevherlere ait olabilir. Ancak, zihin (bilinç) maddi vücutların ilk nedenidir. O halde cisimler de, ya suni veya doğaldır. Zihin, doğal cisimlerin en yüce, en gelişmiş olanıdır veya doğal cisimlerin ilk nedenidir (entelechy). Fakat doğal cisimler işlevlerini ya organlarıyla veya organsız olarak yerine getirirler. Zihin, organsız doğal cisimlerin ilk nedeni değildir. Böylece zihnin nihai tanımına ulaşmış oluyoruz: Zihin organlara sahip fiziksel cisimlerin ilk nedenidir veya potansiyel olarak hayvani hareket kabiliyetine sahip, yani potansiyel olarak canlı olma kabiliyetine sahip fiziksel cisimlerin ilk nedenidir.

III. Zihinsel Yetenekler Elementlerin Karışımının Sonucu Değil, Fakat Elementlerin Haricinde Bir Şeydir

Şimdi doğal olarak şu soru ortaya çıkmaktadır. Organlara sahip fiziksel bir cisim, ilk hareket gücünü nereden almıştır. Akla hemen iki cevap gelmektedir. Birincisi, cisim, dört elementin karışımının veya bileşiminin sonucudur, ilk güç -zihin- bu bileşimin bir yan ürünüdür. Veya ikincisi, zihin, bu bileşime ilâve edilmiş veya aktarılmış bir şeydir. İbni Sina, birinci cevabı hemen red eder, akıl yürütmek sureti ile ikinci cevabı destekler. İki veya daha fazla şey karıştığı veya bileşik haline geldiği zaman "biçimin" üç şekilde oluşabileceği varsayımını ileri sürer: (1) Karışımın formu baskın olan elemente göre oluşacaktır. Büyük miktarda bir öd ağacı tozunun balla karıştırılması tad açısından acı bir ürünün elde edilmesine yol açacaktır. Burada öd ağacı tozu baskın element olduğu için ürünün biçimi

onun özelliğini daha fazla taşıyacaktır. (2) Ürün tüm elementleri temsil edecektir. Kuşkusuz tam bir temsil için bu elementlerin eşit miktarda olması gerekir. Siyah ve beyaz eşit miktarda karıştırılırsa, hem siyah hem beyazı temsil eden gri rengini verecektir. (3) Ürün, kendini oluşturan elementlerden tamamen farklı olabilecektir. Bu durumda ürünün cismi tamamen yeni bir biçime sahip olacaktır. Örneğin; balmumunun üzerine bastırılmış bir mührün bıraktığı iz, hem mühürden hem de balmumundan farklıdır. Görüyoruz ki ürün, bileşimin (imtizacın) sonucudur, karşıt tabiatlı elementlerin karışımının (birarada bulunmasının) sonucu değildir. Baskın olan elementler, aynı üründe diğer elementlerin karşıt hareket ve etkilerine yer bırakmamaktadır. Diğer taraftan, bu baskın elementler diğer elementlerin tabiatını ve karakteristik özelliklerini emmektedirler. İkinci vaka'da, elementler eşitliklerine göre karşılıklı harekete geçmekte ve birbirlerini etkilemektedirler. Son olarak üçüncü vak'ada, ürün, bileşimin tabiatından elde edilmemekte fakat harici bir etkiyle elde edilmektedir. Önümüzdeki bu önermelerle başlangıçta sorduğumuz soruya kolaylıkla cevap verebiliriz. Organlara sahip fiziksel bir cisim bu ilk gücü -zihni (bilinci)- nasıl elde etmektedir. Açıkça görüleceği gibi zihin birinci gruba girmemektedir. Eğer girseydi, hâkim dört elementten birine göre, sıcak veya soğuk, ıslak veya kuru olurdu. Bu durum, bileşimin eksik olması veya mükemmel olmaması halinde bu güçlerden herhangi biri zihinsel süreçlerin, zihnin sağladığı kelimelerin ilk nedeni nasıl olabilirdi? Eğer böyle olsaydı, hareketler ve zihinsel süreçler sadece tek bir yönde olur, diğer zihinsel süreçlere engel olurdu. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi, böyle bir hareket bir zihne veya zihinsel yeteneklere atfedilemez. Bu demektir ki, zihin (bilinç) dört elementin eşit olmayan bileşimlerinin sonucu değildir. O halde ikinci duruma da giremez. Çünkü elementlerin bileşimine eşit oranda katılması halinde bu elementlerin herbirinin etkileri kaybolmuştur. Yani, ürün hiç bir hareket belirtisi göstermeyecek, dört elementin atfedilen eşitlerin birinde durağan (sabit) bir şekilde kalacaktır. Bu, cazibe gücünün baskın olacağı anlamına gelir. Fakat teoriye göre bu da doğru değildir, çünkü varsayımımıza göre tüm güçler eşit ve denge halindeydi. Böylece, saçma bir sonuca ulaşırız: Cisim ne hareket etmektedir, ne de sabittir. Saçmalığa götüren fikrin kendisi de saçmadır. Bu yüzden, elementlerin eşit bir karışımı olduğu şeklindeki varsayımımız saçmadır. O halde bu varsayımın tersi doğru olmalıdır. Çünkü, nihai sonuçta elementlerin eşit oranda karışımlarının imkânsız olduğunu gördük. Böylece geriye sadece üçüncü şık kalmaktadır. Bu üçüncü şık da, daha önce de söylendiği gibi, ürün onu oluşturan elementlerin dışındadır. Kısacası zihin (bilinç) dört elementin karışımının veya bileşiminin haricinde olan bir şeydir.

IV. Bitkisel Ruh

Birkaç sayfa önce "Ruh (Bilinç) " üç farklı sınıfa bölünmüştü. Bitkisel Ruh (bilinç), Hayvansa Ruh (Bilinç), İnsan Ruhu (bilinç) veya Mantıksal Ruh (bilinç). Şimdi bunları ele alarak bu farklı Ben'lerin melekelerini (yeteneklerini) tanımlamaya çalışacağız.

Cisimleri bitkisel yetenekleri açısından ele alıp Ben'lerini (ruhlarını) incelediğimizde, onların beslenme yeteneği açısından benzer, fakat gelişme ve üreme yetenekleri açısından farklı olduklarını görüyoruz. Çünkü, olgunluğa erişmiş bir beden veya ekilmiş bir tohum gibi beslenmeye ihtiyaç duyan, fakat gelişmeyen ve üremeyen cisimler olduğunu biliyoruz. Yine, bazı cisimler gelişmekte, fakatürememektedir. Örneğin; olgunlaşmamış hayvanlar ve böceklerde olduğu gibi. Böylece, bir Hayvansal Ben de (bilincte) üç farklı yeteneğin olduğunu ayırt edebiliriz: **Beslenme, Gelişme ve Üreme Yetenekleri.** Bu üç yetenekten birincisi üçüncü yeteneğin kaynağına bağlıdır. İkincisi, (Gelişme Yeteneği) kaynakla sonuç arasındaki bağı sağlamaktadır.

Fakat Ben'e (Ruh'a) sahip bir cisim bu üç yeteneğe niçin sahip olmuştur. Cevabı şudur: Allah, tabiata dört elementin karışımından canlı bir vücut meydana getirmesini emrettiğinde, tabiat bu vücudu birden bire hasıl edemezdi. Tabiat, vücudu tedrici olarak meydana getirdi. Fakat bu yaratılış, tabiatı gereği ayrışmak ve yok olmak suretiyle arkasında hiç bir şey bırakmayacaktı. Demek ki, tabiat bir yeteneğin veya gücün ihtiyacını karşılamaktadır. Tabiat sayesinde cisim büyüyebilmekte ve gelişebilmektedir. Bu yüzden Allah, Gelişme Yeteneğini bahşetmiştir. Fakat gelişme yeteneğiyle birlikte çözülme süreci bütün herşeyi yok etmektedir. Demek ki Allah lütfu ile cismi, çözülme sürecine karşı çıkacak ve psikofizyolojik canlılığını sürdürecek beslenme yeteneği ile kuşatmıştır. O halde, bireyi tehdit eden yok olma sürecine karşı onu telâfi edecek bir yeteneğe ihtiyaç vardı. Böylece türlerin yaşaması ebedi hale gelecekti. Bu amaçla Allah onu, üreme yeteneği ile donattı. Yukarıdaki açıklamalarımızdan da açıkça anlaşıldığı gibi, Gelişme Yeteneği, Beslenme Yeteneğinin sonucudur ve Üreme Yeteneği de Beslenme Yeteneğinin... Fakat, canlı bir cismin yaratılmasında ve onun spesifik hareketlerle korunmasında gerçek düzenleme bunun tam tersidir. Cisim hayatı almaya hazır olduğunda, onda görülen ilk yetenek Üreme Yeteneği idi. Çünkü üreme yeteneği, beslenme ve gelişme yeteneği ile yaratılacak olan nesneye ilk formu vermektedir. Bu ilk form (biçim) kazandırıldığında, madde, gelişme ve beslenme yeteneğine sahip olmuştur. Bundan sonra, beslenme yeteneği maddeye yön vermiştir. Mecazi olarak üreme yeteneğinin efendi, gelişme yeteneğinin bir açıdan efendi diğer açı-

dan köle olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, zihinsel yetenekleri gerçekleştiren beslenme yeteneğinin bir efendisi olmamasına rağmen, o dört fiziksel yetenek olan *çekicilik, alıkoyma, hazmetme ve defetme*'de bir sahip (efendi) bulmaktadır.

V. Hayvansal Yetenekler ve Gerekliliği

Şimdi, sıra Hayvansal Ben'de (Ruh)... İdrak etme yeteneğine sahip her hayvanın aynı zamanda irâdî hareket yeteneğine sahip olduğunu biliyoruz. Bu, böyledir. Çünkü, istemli hareket yeteneğine sahip olmayan bir hayvanda duyuların varlığı boşuna olurdu. Ayrıca istemli hareket yeteneğine sahip hayvanlarda bu duyuların mevcut olmaması zararlı sonuçlara yol açardı. Tabiat bir cismi gereksiz veya zararlı olan bir şeyle donatmaz. Bu durum, açıkça Hayvani Ben'in (Ruh'un) başlıca iki yeteneğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. (1) Hareket ve (2) İdrak etme. Bunların her biri de başka sınıflara bölünmektedir. Bu bölümler ve alt bölümleri aşağıdaki tabloda daha iyi görülebilir:

1. Hareket Yeteneği

Hareket yeteneği, yukarıdaki talodada gördüğümüz gibi, **uyarılma ve faaliyet** bölümlerine ayrılır. **Uyarılma** ya *çekici* veya *itici* birşey sebebiyledir. *Çekici* gücün de, iki biçimi vardır. Biri düşkünlük diğeri arzu'dur. Düşkünlük (şehvet) hayvanı yararlanabileceği veya gerekli olana ulaştıracağı veya zevk alacağını sandığı nesneye yaklaştıran güçtür. İtici (gazap) yeteneği, kızgınlıkla aynı anlamdadır ve hayvanı önceki deneyimlerinden elde ettiği sonuca göre zararlı şeylerden uzaklaştıran güçtür. **Faaliyet** yeteneğindeki güç veya enerji sinir ve adalelere dağılmıştır. Onları uyarmak suretiyle sinir kirişlerinin karşılıklı harekete geçmesini sağlar ve böylece kol ve bacakları harekete geçirir.

2. Algılama Yeteneği

Algılama yeteneği iki alt bölüme ayrılır. Birincisi ile dış nesneler tanınır ve ikincisi ile subjektif şeyler hatıra getirilir. Dış duyular beş adettir. İkincisi iç duyulardır. Şimdi onları faydalılık sırasına göre ele alacağız.

a) Dış Duyular

(1) Dokunma Duyusu: Bu güç canlı cismin et ve derileri üzerine dağılmıştır. Canlı cisme herhangi bir şey dokunduğunda sinirler uyarılır. Deri veya etlerin niteliğinde veya şartlarında bir değişiklik olur ve böylece dokunma duyusunu hissederiz. Öyle görülmektedir ki bu güç, bir algılama gücü değildir. Fakat tek başına genelde deride bulunan dört

farklı gücü birleştiren bir türdür. Biz yanlış olarak tek bir dokunma duyusu olduğu sonucuna varırız. Bunun nedeni dokunma duyusunu aldığımız tek bir organın olmasıdır. Yani deriden aldığımız dokunma duyusu bir değil dört farklı duyudur. Bunlar; Sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemlilik, pürüzlülük ve düzlük, sertlik ve yumuşaklıktır. Bu duyu canlının emniyetli ve yararlı yerleri tanımasını, zararlı ve yararlı olmayanlardan kaçınmasını sağlar.

(2) **Tad Duyusu:** Bu güç, tad alma organı olan dilin yüzeyi üzerinde dağılmış sinirlerde bulunur. Dilimizin üzerine herhangi bir şey koyduğumuzda, bu şey dilimizin üzerindeki salgıda çözülür ve akabinde tad alma sinirini uyarır, böylece o cismin tadını alırız. Bu duyu aracılığıyla alabileceğimiz sadece bir çift duyu vardır: Tatlılık ve acılık duyuları... Hayvanlar bu duyu yardımıyla uygun ve uygun olmayan yiyecekleri ayırt eder.

Bu iki duyu -dokunma ve tad duyusu- istisnasız olarak tüm hayvanlarda bulunur ve çok önemlidir. Geriye kalan üç duyu ise ikinci derecede önemli olup, sadece bazı hayvanlarda bulunur.

(3) **Koklama Duyusu:** Bu güç şekil olarak "kadının iki memesine" benzeyen ön beyinin ileriye doğru uzanan iki çıkıntısında bulunur. Kokulu herhangi bir madde koku çıkardığında, bu koku hava aracılığıyla burnun iki deliğine gelir ve biz onu nefesle içimize çekeriz. Böylece ön beyinin çıkıntıları uyarılır ve kokuyu hissederiz. Tad duyusu gibi bu duyu da iki tür koku alır. Güzel koku ve kötü koku.

Hayvan bu duyu vasıtasıyla iyi yiyeceği kötü olandan ayırır.

(4) **Görme Duyusu:** Bu güç, gözün "çukurundaki sinirinde" bulunur. Şeffaf aracılar vasıtasıyla, gözün saydam tabakasına düşen renkli nesnelerin şekillerini algılar. Nesneleri nasıl gördüğümüz konusunda filozoflar farklı görüşler bildirmişlerdir.

Bu konuda üç teori vardır:

(a) Birinci teoriye göre, gözden çıkan bir ışık hüzmesi görülecek olan nesnenin üzerine düşmekte ve böylece görme olayı gerçekleşmektedir. Bu, Eflatuncu görme teorisidir.

(b) İkinci teoriye göre, tasavvur yeteneği nesne ile karşılaşmakta ve biz görme duyumunu almaktayız.

(c) Üçüncü teoriye göre, görülebilir olan nesnenin üzerine ışık düştüğünde bu nesnenin şekli saydam tabakadan geçerek içi sıvı dolu olan kısma düşer ve görme olayı böylece gerçeleşir. Bu, Aristocu görme teorisidir.

Şimdi bu teorileri daha yakından inceleyelim:

(a) Eflatunun teorisi hiç bir şekilde savunulamaz. Eğer bu teorinin iddia ettiği gibi gözden bir ışık hüzmesi çıkmış olsaydı, o zaman görmek için ışığa ihtiyaç duymayacaktık. Yani bu teoriye göre bizim karanlıkta da görmemiz gerekirdi. O halde bu ışık hüzmesi gözde veya gözün dışındaki bir cisimde mevcut olmalıdır. Çünkü onu taşımak için, kendi kendisine var olamayacağına göre, bir cisme sahip olunması gerekir. Eğer, Eflatun'un yaptığı gibi birinci alternatifi kabul edersek ışığın gözden çıktığını söylemek saçmadır. Eğer diğer alternatifi kabul edersek, yani gözün dışındaki bir cisimde mevcut ise, bu ışık gören ile görünen arasında bir vasıtadır. Birinci alternatif bizi, gözün gökyüzü altında hiçbirşeyi görmeyeceği sonucuna götürür. Çünkü bir cisim bir diğer cisme asla nüfuz edemez. Sadece onun yerine geçer veya onun yerini alır. Burada bir itiraz gelebilir ki o da, Eflatun'un boşluğun varlığını inkâr etmesidir. Fakat biz, onun varlığından hareket ettik, çünkü, gözden çıkan cisim (ışık) suyun altındaki şeylerin bir kısmına nüfuz edebilir tamamına nüfuz edemez. Bu nedenle, göz suyun altındaki şeylerin sadece bazısını görebilir. İkinci alternatif de yanlıştır, çünkü bir şey, özellikle ışık kaynağına yaklaştıkça yoğunluğu maksimuma yükselir. Diğer bir deyişle, nesne göze yaklaştıkça, nesneyi algılamamız maksimum düzeyde gerçekleşir. Vasıtayı uzaklaştırdığımızda ise, hissedilebilen nesneleri algılarız. Demek ki, bu vasıtaya, ışığa fazladan olarak ihtiyaç duyarız. Bu şu anlama gelir. Görmek için gözün ışık yayınlaması gerekli değildir, bu görüş saçmadır. Böylece Eflatuncu görüşün doğru olmadığı sonucuna varırız.

(b) İkinci teori de doğru değildir. Tasavvur yeteneğinin fonksiyonu mevcut olmayan nesneleri algılamaktır. Eğer bu teoriyi kabul edersek mevcut olmayan nesnelerle mevcut nesnelerin algılanmasında bir ayırım göremeyiz. Tasavvur yeteneği teorisi görme olayını açıklamakta yetersizdir, fakat imgeleme konusundaki önemi inkâr edilemez.

(c) Üçüncü teori - (Aristo'nun teorisi)- oldukça makul görünmektedir. Ancak, gözün gerçekte nesnelerin sadece renklerini algıladığını belirtmek gerekir ve gördüğümüz iki renk vardır: Siyah ve beyaz.

Görme duyusu, hayvanların görmek suretiyle yararlı olan şeylere yaklaşmasını ve zararlı şeylerden kaçınmasını mümkün kılar.

(5) **İşitme Duyusu:** Bu güç, kulak kanalının içinde yayılmış olan sinirlerde bulunur. Sesleri bu gücün yardımı ile işitiriz. Kulağın işittiği ses havanın titreşim hareketidir. İki sert ve düz cisim kuvvetle birbirine çarpıldığında titreşim hareketi meydana gelir. Titreşen hava kulağa çarpar ve bu kez kulağın içindeki havayı titreştirir. İç kulaktaki bu hava titreşimi, işitme sinirini uyarır ve böylece işitmiş oluruz. Cisimlerin sert ve düz olmasını ayrıca kuvvetle vurulmasını söylemiştik. Cisimlerin sert olması gerekir, çünkü yumuşak cisimlerin arasında hava sıkışmaz, sadece dağılır. Düzlük gereklidir. Çünkü, pürüzlü cisimler birbirine çarptığında hava bunların arasında kuvvetle sıkışmaz parçalar halinde dağılır. Yine çarpmayı âniden yapmak gerekir. Yavaşça veya yumuşakça çarpıldığında aralarındaki hava kuvvetle dışarı fırlamaz.

Yine bu duyu organı aracılığıyla bir çift duyum alırız ki bunlar "ağır" sesler ve "yoğun tiz" seslerdir. Bu duyum hayvan için değerlidir, çünkü tehlikeli ve elverişli nesneler kendilerine özgü seslere sahiptirler.

Yukarıdaki tartışmadan açığa çıktığı gibi, beş duyudan sekiz çift duyuma sahibizdir. Dördü dokunma duyusundan ve dördü de diğer duyulardan... Bunlar basit, temel duyulardır. Tecrübe ettiğimiz diğer duyuların hepsi bu basit duyuların birleşmelerinin veya bazı vakalarda bunların arasında bulunan duyuların sonucudur. Örneğin; gri siyahla beyazın arasındadır, ve ılık, sıcakla soğuk'un arasındadır. Yine "kümelenme", "ayrılma", "sıkılma" veya "açılma" yoluyla öteki bazı duyumları alırız . Ses tek istisnadır. O tek başına "ayrılma" ile hissedilir. Soğukluk "kümelenme" (cem'i) ile, nem "açılma" ile hissedilir. Kuruluk kasılma ile, düzlük açılma ve sertlik ile, Kümelenme ve kasılmanın bir şekli olan pürüzlülük, ayrılma olan fakat açılma ve ayrılmadan bağımsız olmayan püskürme ile, tatlılık açılma ile, acılık kümelenme ve kasılma ile, güzel koku kümelenmeden bağımsız olan açılma ile, kötü koku ayrılma ve kasılma ile, beyazlık ayrılma ile, siyahlık kümelenme ile hisedilir. Bunların arasında olanların hissedilebilecek bir formları yoktur, aksi halde arada olmamaları gerekirdi. Arada bulunanların form eksikliği, ya mutlak veya nötr tonlar sebebiyledir. Örneğin, derideki dokunma vasfının nötr olması gibi. Çünkü deri dokunma duyusu ile dokunan nitelikler arasında bir aracıdır. Ancak şurası da bir gerçektir ki, derinin dokunma niteliği anlaşılması güç bir şekilde onun nötrlüğünü sağlamaktadır. Diğer taraftan mutlak eksiklik hava ve suyun renk eksikliği-

ne benzetilmiştir. Hava ve su görmenin, koklamanın, tadmanın ve işitmenin aracıdır. Bütün nesnelerin biçimleri duyu organlarına ulaşır ve onları etkiler. Bundan sonra belirli duyumlar onları algılar. Bu, görme duyusu hariç diğerlerinde gayet açıktır. Daha öne belirtildiği gibi, görme duyusu hakkında farklı görüşler söz konusudur. Eflatuncu teoriye göre, görme olayında gözden bir şey dışarıya doğru çıkar. Bu şey ışın olarak tanımlanır. Işın nesneyle karşılaşarak onun dış şeklini alır. Bu görmedir. Diğer taraftan âlimler şeffaf ve renksiz bir aracının göz ile görünen nesne arasına girdiğini, üzerine ışık düşen renkli bir nesnenin imgesinin göze ulaştığını ve gözün böylece gördüğü görüşündedirler. Bu bir ışık hüzmesinin renkli bir nesneden yansıyıp, başka bir nesnenin üzerine düşmesi gibidir. İkisi arasında sadece imge farklılığı vardır. Sağ duyulu biri Eflatuncu görüşü savunamaz. Bu görüşe algılama açısından baktığımızda savunulamaz oluşu daha da açığa kavuşmaktadır.

Gözden çıkan ışın ya bir cisimdir veya bir cisim değildir. Cisim olmaması halinde bu ışının hareket ve naklinden sadece mecazi olarak söz edebiliriz. Eğer biz gözün ulaştığı her şeyi (hava ve benzeri gibi) herhangi bir niteliğe indirgeme gücüne sahip olduğunu varsayarsak bu niteliğin gözden çıktığını söyleyebiliriz.

Önceki şık da mümkün değildir. Bu vakada ışın gözden çıkmakta, fakat ona bağlı kalmaktadır. Işının diğer ucu hareketsiz nesnelerle karşılaşmaktadır. Eğer böyleyse bu ışın konik bir şekle sahip olacak ve koninin tabanı görülen nesnenin şeklini alacaktır. Böyle olunca havada dağılacak veya boşluk içinde kaybolacaktır. Bu şıkların her ikisi de saçmadır. Bir diğer ihtimal, gözden çıktıktan sonra ondan kesilmesi ve ayrılmasıdır. Bu vakada, canlı nesneyi gözden ayrı bir şeyin yardımıyla hessedecek ve onu ışığın düştüğü yerden ayrı bir yerde algılayacaktır. Diğer bir deyişle cismi sadece iki noktasından hissedecek fakat ana parçasını kaybedecektir. Üçüncü bir ihtimal gözden çıkan cismin havayla birleşmesidir. Öyleki herşey canlı için tek bir duyu organı gibi olur. Bu başkalaşım da çok tuhaftır. Bu başkalaşım gerçek olsaydı o zaman gözler birbiriyle çatışırdı. Bu başkalaşım daha köklü ve yoğun olmalıdır. Öyleki bir grup nesne içinde, tek bir nesne olduğunda o nesnenin görüntüsü tek iken göründüğünden daha açık ve yoğun görünmelidir. Çünkü tek başına grup, başkalaşım açısından tek bir nesneye göre daha yoğundur. Böylece her üç görüşün de saçma olduğu sonucuna varırız.

Yine, gözden çıkan cisim kaçınılmaz olarak ya basit veya belirli bir nitelikle bileşik olacaktır. Hareketleri iradî veya doğal olacaktır. Fakat bu hareketler-göz kapaklarını açıp

kapama bile olsa-istemli olamaz. O halde doğal olmalıdır. Basit bir cismin doğal hareketleri her zaman tüm yönlere değil belli bir yöne doğrudur. Benzer şekilde bileşik bir cismin doğal hareketleri hakim olan öğenin niteliğine göre tüm yönlere değil belli bir yöne doğrudur. Fakat gün gibi açıktır ki, gözün hareketleri tamamen farklıdır.

Eğer nesne koninin tabanı tarafından görülüyorsa, o zaman rengini gördüğümüz gibi o nesnenin şeklini ve büyüklüğünü de görmemiz gerekir. Bu da göründüğü gibi yanlıştır. Diğer taraftan, eğer biz nesneyi koninin uç kısmından görüyorsak -yani, göz ile varsayılan koni arasında bulunan ortak bir mesafeden- nesne uzaklaştıkça küçüleceğinden ortak mesafe ve gözün saydam tabakasına düşecek imge nesneye oranla daha düşük olacaktır.

Bu oldukça uzun tartışmadan sonra, görme olayının gözden çıkan bir şeyin nesnelerle karşılaşması sonucu meydana gelmediğini söyleyebiliriz. Gözden bir şey çıkmamakta tersine biz ondan bir şey almaktayız. Bu "şey" bir cisim değildir. Bir imgedir. Bu teori doğru olmasaydı gözdeki bütün tabakalar, salgılar, ve bu tabakaların herbirinin şekilleri, kendilerine özgü tabiatları boşuna yaratılmış olurdu.

b) İç Duyular

Dış duyularla alınan, dış dünyanın bilgisi farklı duyu organlarının uyarılmasına dayanır. Bu duyular canlıya açılan tek bilgi yolu olsaydı onun fiziksel ve zihinsel hayatı sadece şimdi ile sınırlı kalırdı. Diğer bir deyişle, canlı o zaman geçmişteki deneyimlerinden yararlanamazdı ve biz geçmişteki tecrübelerin şimdiki tecrübeler kadar gerekli olduğunu biyolojik ve psikolojik olarak kanıtlama gereğini duymazdık. Fakat hayvanın geçmişteki tecrübelerden yararlanması şu anlama gelmektedir ki, o geçmişteki tecrübelerin tümünü aklında tutabilmekte ve bunlardan bir bölümünü hatırlayabilmektedir. Bu amaca hizmet edecek şekilde canlı iç algılama yetenekleriyle donatılmıştır. Canlı bu yeteneklerden bazılarının yardımıyla nesillerin şekilerini, diğerleriyle de anlamlarını algılar. Bu yeteneklerden bazıları hem algılamakta ve hem de hareket etmektedir. Diğerleri sadece algılamakta fakat hareket etmemektedir. O halde yeteneklerden bazıları sadece birinci algılama yeteneğine sahipken diğerleri ikinci algılamayla sınırlıdır. Bu nedenle üç sınıf iç algılama yeteneği bulunmaktadır. Bunlar aşağıdaki gibidir:

İÇ ALGILAMA YETENEKLERİ

A	B	C
a- Şekiller	a- Hareketli algılama	a- Birinci algılama
b- Anlamlar	b - Hareketsiz algılama	b- İkinci algılama

A. Şekil ve anlamın algılanması arasındaki fark şudur: Şekil hem iç hem de dış duyularla algılanır. Önce dış duyular algılar, daha sonra iç duyulara aktarır. Örneğin koyun, dış duyularıyla kurdun önce şeklini ve rengini algılar. Diğer taraftan anlam sadece iç duyularla algılanır. Anlamın algılanmasında dış duyular etkili olmamaktadır. Örneğin koyun kurdun tehlikeli olduğunu algılar. Bu algılama koyunda korku duygusunu uyandırır ve bu nedenle kaçar. Görüldüğü gibi kurdun tehlikeli olduğu düşüncesi dış duyularla algılanmamıştır. Dış duyular önce şekli algılamakta ve bunu iç duyulara aktarmakta, fakat anlam sadece iç duyularla algılanmaktadır.

B. Hareketli ve hareketsiz algılama arasındaki fark yeteneklerden bazılarının bir şeyin anlam ve biçimini birleştirerek başka bir şeyin anlam ve biçimi yerine koyma şeklinde işlev görmesidir. Bu yetenekler kimi zaman da bir şeyin anlam ve biçimini diğer şeylerin anlam ve biçiminden ayırmaktadır. Bu algılama ve hareketin aynı anda olduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan hareketsiz algılama, sadece biçim veya anlamın izleniminin alınması, yeteneğin bu izlenimde herhangi bir değişiklik yapmamasıdır.

C . Birinci ve ikinci algılama arasındaki fark, bir şeyi algıladığımızda ona benzeyen başka bir şeyi de ikinci algılama ile, birinci izlenimdeki gibi algılamaktır. Burada **İbni Sina** muhtemelen modern terminolojideki 'duyumsal' ve 'tasarımsal' algılamayı veya akıl yürütme olgusunu belirtmek istemektedir. Örneğin bir koyun görürüz ve bunun koyun olduğunu biliriz. Bu birini algılamadır. **Robinson Kruze** kumda ayak izleri görür ve kendisinden önce adaya başka birisinin gelmiş olduğunu düşünür. İşte bu ikinci algılamadır.

Beş tür iç duyum vardır. Şimdi sırasıyla bunları görelim.

1- Sağ Duyu (hiss-i müşterek): Bu yetenek ön beyinin birinci boşluğuna yerleşmiştir. Dış duyulara gelen nesnelerle ilgili uyarımların biçimleri burada saklanır. Açıkça bilindiği gibi, dış duyulardan hiç biri farklı duyumların algılarını birleştiremez. Sarı bir madde gördüğü-

müzde hemen onun bal olduğunu, güzel kokulu, tatlı ve akıcı olduğunu söyleriz. Oysa onu ne tatmış, koklamış ve ne de dokunmuşuzdur. Bal olduğu konusundaki yargımız sağ duyu yeteneğinin sonucudur. Bu yeteneğin, bütün duyumlardan sağlanan algıları bir araya getirip tek bir biçime dönüştürdüğünü söyleyebiliriz. Sağ duyunun dış duyulardan farkı, gözlemlerimizin ortaya koyduğu gibi, süje hem uyanıkken hem de uyku halinde iken işlev görebilmesidir.

2- Tasarım ve İmge Yeteneği (el-musavvere vel hayal): Bu yetenek ön beyinin son boşluğuna yerleşmiştir. Sağ duyunun Dış Duyulardan aldığı ve kendisine aktardığı her şeyi alır ve korur. Alınan bu şeyler nesneler koybolduğu zaman dahi zihinde kalır. Ancak şurası açık bir şekilde anlaşılmalıdır ki, duyusal öğeleri alan yetenek ile bu öğeleri saklayan yetenek birbirinden tamamen farklıdır. Bu durum, su vakasında örnekleştirilmiştir. Su, bir nesnenin izlenimini almakta fakat onu koruyamamakta ve saklayamamaktadır. Kısaca bu yetenek nesnenin şeklini alıkoymakta ve saklamaktadır.

3- İmgeleme Yeteneği (tehayyül, mütehayyile): Bu yetenek beyinin orta boşluğunda yerleşmiştir. Canlı bu yeteneğin yardımıyla sağ duyudan aldığı nesnelerin biçimlerini birleştirmekte veya birini diğerinden ayırmaktadır. Ancak bu yetenek tasarım yeteneğinden farklıdır. Tasarım yeteneği Dış Duyular aracılığı ile aldığı nesnelerin gerçek biçim ve şekillerini korumaktadır. Buna karşılık imgeleme yeteneğinde "koruma" başka şekilde olabilmektedir. Diğer bir deyişle, nesnenin biçim ve şekli duyu organlarının açığa çıkardığından daha değişik olabilmektedir. Biz duyu organlarıyla hiç algılamadığımız ve belki hiç algılayamayacağımız nesneleri imgeleyebiliriz.

Bu yetenek 'Sanı' ile kullanıldığında "şüphelenme" (mütevveh'hime). İnsan zihni ile kullanıldığında "Düşünme Yeteneği"(el- müfekkire) olarak isimlendirilir.

4- Sanı Yeteneği (vehmiye, el-müteveh'hime, ve'z-zânne): Bu yetenek beynin tümünde, özellikle imgeleme yeteneğinin uç kısmında yerleşmiştir. İşlev olarak canlıya belirli bir nesnenin nasıl olduğu konusunda fikir verir. Canlıya nesnenin zararlı, zararsız veya yararlı olup olmadığını bildirir. Diğer bir deyişle belirli nesnelerin ifade ettiği anlamları algılar, yararlı olanlarla zararlı olanları ayırd etmesine yardım eder. Bir tür sorun çözme yeteneğidir.

Bu yetenek, tasarım yeteneğinden farklıdır. Tasarım yeteneğinde güneşi dış duyuların bildirdiği biçim ve boyutlarda düşünürüz. Fakat bunda durum farklıdır. Örneğin yırtıcı bir kuş bir hayvan görür. Hayvan uzakta gerçekte olduğundan daha küçük görünür, fakat yırtıcı

kuş onun gerçek şekil ve büyüklüğünü bilir, bu nedenle üzerine saldırır. Sanı yeteneği imgeleme yeteneğinden de farklıdır. İmgeleme yeteneği, nesnelerin göründükleri gibi olup olmadıklarına bakmaksızın işlev görür.

5- Hafıza Yeteneği (hâfıza, ve'z-zâkire, mütezek'kira): Bu yetenek beynin arka bölümünde yerleşmiştir. Canlı bu yeteneğin yardımıyla Sanı yeteneğinden aldığı nesnelerin anlamlarını korur veya hatırlar. Hafıza ve sanı arasındaki ilişki, hafıza ve hissedilen biçimler arasındaki ilişkiye benzer.

Hafıza yeteneği tasavvur yeteneğinden farklıdır. Tasavvur yeteneği kurdun zararlı olduğunu veya bir çocuğun sevimli olduğunu algılayamaz. Bu yetenek sadece kurt ve çocuğun şeklini algılar. Tehlike ve sevimlilik sanı yeteneğiyle ayırd edilir ve bu bilgi hafıza yeteneği tarafından korunur. Bu yüzden imgeleme yeteneğinden de farklıdır. Çünkü imgeleme yeteneği ile sanı yeteneğinin duyulara bağlı olarak onaylamadığı veya bilgi sahibi olmadığı şeyleri düşünürüz. Ancak hafıza yeteneği sanı yeteneğinin duyulara bağlı olarak onaylamadığı bir şeyi kavrayamaz. Yine sanı yeteneğinden de farklıdır, çünkü sanı yeteneği diğer bir yeteneğin onayladığı şeyi alıkoyup onaylayamaz. Sanı yeteneği o şeyi sadece onaylar. Buna karşılık hafıza yeteneği tek başına onaylamaz, tersine diğer yeteneklerin onayladığını alıkoyar ve korur.

Aristo ve dolayısıyla **İbni Sina**, beyinin çeşitli merkezleri aracılığıyla işlev görmelerine karşılık bu yeteneklerin merkezinin **kalb** olduğu inancındadırlar. Doğal olarak, beyinin belli bir bölümünün yaralanması halinde, belirli bir zihinsel yeteneğin işlev görmesi bozulacaktır. Bu yetenekler bağımsız olsalardı, belirli işlevleri için farklı organlara ihtiyaç duymayacaklardı. Açıkça görülmektedir ki, onlar bağımsız varlıklar değildirler, tersine başka bir güce bağımlıdırlar. Bu güç Rasyonel veya Mantıksal Zihindir (nâtıka).

VII. Rasyonel Ruh (Bilinç)

Ussal ve ussal olmayan zihin arasındaki farklılık, öncekinde, hareketleri duyum ve imgeleme kontrol ederken, sonrakinde tersinin geçerli olmasıdır. Duyumlar ve imgelemenin kontrol edilmesi ve rasyonel, aklın kendi kendisini bilgilendirmesi için hazırlanması (motiv) hareket yeteneğinin görevidir. Ussal olmayan bilinçte hareket yeteneği kral, beş duyu onun casusları, tasarım yeteneği kralın haberleşme müdürü, imgeleme kralla haberleşme müdürü arasında koşuşturan nefer, sanı yeteneği vezir ve hafıza yeteneği gizli şeylerin saklandığı hazinedir.

Kuşkusuz ussal ve ussal olmayan canlı türleri arasındaki farklılık, kavram oluşturma yeteneği açısındandır. Kavram oluşturma kapasitesi, her ne kadar 'Maddi Akıl' veya 'Potansiyel akıl' olarak isimlendirilse de Ussal Bilinç (Ruh) olarak bilinmektedir. Bu yetenek insan türlerinin tümünde bulunur. Ancak açıkça belirtilmelidir ki, İnsan Zihni bu kavram oluşturma yeteneğine tek başına malik olamaz, onu farklı iki kaynaktan alır. Birincisi **İlâhî ilhamdır**. Bu kaynak aracılığıyla elde edilen kavramlar eğitime veya duyuların faaliyetine dayanmazlar. Bunlar açık gerçeklerdir. Örneğin bütün, kendisini oluşturan parçalarından daha büyüktür, veya çelişik olan şeyler, aynı şeyi aynı zamanda ihtiva etmezler. Bu kavramlar konusunda, düşünürler arasında görüş farklılığa yoktur. Kavramların elde edildiği diğer kaynak akıl yürütme ve yargılamadır. Mantıksal gerçekler, fiziki münasebetler, matematiksel doğrular, metafiziksel meseleler bu tür kavramlarla ilgili örneklerdir.

Bu yetenek, kavramlar oluşmazdan önce, düşünce formlarını Duyulardan almıştır. Duyulara gelen düşünme formları imgelemede saklanmış, daha sonra tasarım ve hafıza yeteneğinde şekillenmiştir. Bu yetenek düşünme formlarından bazılarının kimi açıdan diğerlerine benzediğini ve başka yönlerden ise benzemediğini, ayrıca bazı form biçimlerinin objenin temel özelliği, diğerlerinin ise arızî özelliği olduğunu farkeder. Düşünce formları arasındaki yakınlık insan ile eşek arasındaki benzerlikle açıklanmıştır. Bunların her ikisi de hayata sahiptir, fakat eşek ussal olmayan, insan ussal olan bir varlıktır. Canlılık her ikisinin temel formudur. Buna karşılık renk arızîdır. Bu düşünce formlarını anladıktan sonra temel, arızî, ortak ve belirli formların herbirini soyutlayarak ayrı, tek, kavranabilir ve evrensel bir görüş meydana getirebiliriz. Buradan hareketle genellemeler yapar, cinsini belirler, farklılaştırır ve kavranabilir bir kaziye (önerme) çıkarırız. Bu basit anlamlar belirli tanımsal bileşimler haline getirilerek, pek çok yararlı sonuca yol açabilir. Bunların tümü hayvani yeteneklere bir hizmet ve evrensel akıl'a bir yardımcıdır. Bu yeteneğin duyuların yardımına ihtiyaç gösterdiği doğrudur. Fakat anlamların oluşmasında veya bu anlamlardan tanımlar geliştirilmesinde duyuların yardımına ihtiyaç göstermez. Gerekli duyusal ipuçları elde edildiği zaman Duyumların esaretinden kurtulur ve kendi kendisine yeterli hale gelir. Duyumların hissedilebilir nesneleri algılamalarında olduğu gibi, akıl da üzerinde düşünebilir objeleri algılar. Bu algılamada maddesinden soyutlanmış biçim üzerinde odaklaşılır. Farklılık, duyuların hissedilebilir biçimleri kendi iradesiyle alamamasıdır. Duyular hissedilebilir biçimleri, tesadüfen onlara rastladığında veya hareket yeteneğiyle elde eder. Bu nedenle biçimin soyutlanması, bir aracı yardımı ile başarılır. Bu aracı biçimleri nakleden duyulardır. Buna karşılık akıl vakasında durum tersinedir. Bu yetenek biçimi maddesinden istediği

ve üzerinde düşündüğü her an soyutlayabilir. Bu yüzden fikirlerin oluşumunda Duyuların pasif, fakat aklın aktif olduğu söylenir. Yine duyuların duyu organları olmadan iş göremeyecekleri ve aynı anda hareket edemeyecekleri belirtilmiştir. Ancak, bu akıl için söylenemez. Faal Akıl, potansiyel akılda hazırlanmış, düşünülebilir objelerin biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle faal aklın, hem **'akıl'**, hem de akıl yürütme olduğu söylenir.

Aklın bir diğer özelliği, sentez ve analiz ile **çoğu** birleştirebilmesi ve **teki** çoğaltabilmesidir. Sonuncusu ile ilgili örnek insanın cevher, vücut, beslenme, canlılık ve ussallık öğelerine ayrılmasıdır. Birincisinde ise, bütün bunların hepsi birleşerek, tek bir anlama dönüşmekte *insan* ve *akıl* kavramlarına ulaşılmaktadır.

Ussal Zihin, (bilinç-ruh) ilimde mantık, ve tek başına zihin teorik akıl olarak isimlendirilir. Buraya kadar teorik akıl üzerinde durduk. Ancak kötü yeteneklerin hakimiyetindeki akıl, insanı şaşkınlığa, kalın kafalılığa, ve ürkekliğe sevkeder, fakat sonuçta bunların hepsinden kurtulur. O zaman faaliyetleri 'siyaset' olarak tanımlanır ve zihin, **"Ameli Akıl'** olur. Yine bazı kimselerde bu ussal yetenekler öyle bir niteliktedir ki, insan uyanık halde iken **Evrensel Akla** yaklaşır ve onunla bütünleşir. Bu durum onu akıl yürütme ve düşünme sıkıntısından kurtarır. Bu durumda o **İlâhî İlhamın** yardımından yararlanır. Ussal zihin bu özelliği, **'Kutsallaşma'** ve zihin ise **Mukaddes Ruh** olarak isimlendirilir ki, bu mevkiye sadece peygamberler ulaşabilir.

VIII. Sonuç

Yukarıdaki sayfalarda **İbni Sina**'nın özellikle Zihin ve yapısı konusundaki fikirleri üzerinde durduk. Deneysel psikolojideki Yapısal ve Fonksiyonel ayırım henüz o günlerde tam olarak gelişmemişti. Aslında deneysel psikoloji olarak isimlendirilebilecek bağımsız bir disiplin de yoktu. O günlerin psikolojisi zihnin yapısı ve fonksiyonlarından çok, Metafiziğe bağlı olarak zihnin niteliği, orjini, ve hedefi ile ilgileniyordu.

İbni Sina psikolojisinin bizim için tarihi bir önemi vardır. Hiç kimse bu psikolojinin çeşitli yönlerinin kabul edilmemesi ve psikologlar tarafından tanınmaması nedeniyle tümden atılmasını öneremez. Bu büyük ve sürekli genişleyen bir yapının temellerini yıkmak olur.

– F –

PSİKOLOJİNİN İSLÂMLAŞTIRILMASI

Dr. M. F. Hüseyin*

Psikoloji, günlük hayatımızın hemen her yönüyle yakından ilgilidir. Toplum karmaşıklaştıkça psikolojinin beşeri sorunların çözümünde önemli bir rol oynayacağı sanılmıştır. Psikologlar şaşırtıcı derecede çok sayıda sorunla ilgilenmişlerdir. İnceledikleri sorunların büyük çoğunluğu Batıya özgüdür ve bu sorunlar aynı zamanda Müslümanları da etkilemiştir.

Müslümanlar, Batının teknolojik yeniliklerinden yararlanırlarken belirli gayri İslâmî kavramların da etkisi altında kaldılar. Bu fikir ve kavramları temel İslâmî öğretilerle uyuşup uyuşmadığına bakmaksızın aldılar ve böylece karışan zihinleri İslâmî doğrultudan ve yaşama biçiminden daha fazla uzaklaşmalarına neden oldu.

Eğer bir toplum ve bireyler İslâmî düşünceye göre işlevlerini yerine getirmek istiyorlarsa psikolojinin İslâmlaştırılması ve Müslüman toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak hale getirilmesi mutlak bir gerekliliktir. İslâmî yaşama biçimi Kuran'da tanımlanmıştır; buna göre İslâmî psikolojik teoriler temelde Kuran'dan çıkarılacaktır. Psikoloji derslerinin içeriği bir toplumdan diğerine değişmeyebilir, fakat tutumlar, değerler ve inançlar çok farklıdır.

Kur'an-î görüş açısına göre, insan eşsiz bir varlıktır, çünkü o **Allah'ın Halifesi** olarak düşünülür. İnsan, iyi bir fıtrat'a, hür iradeye, akıl ve ruha sahiptir. İslâmî psikolojik ilkeler, bir bireyin temel biyolojik ihtiyaçlarını feda etmeksizin doğasının çeşitli öğelerini göz önünde bulundurarak onun bu niteliklerini geliştirmeye çalışmalıdır.

* **M. F. Hüseyin,** Psikolojinin İslâmlaştırılması, St. Augustine Hospital, Canterbury.

Psikoloji hayatımızı, hukuk ve kamu politikası üzerindeki nüfûzuyla etkilemektedir. Örneğin hukuk ve mahkemeler, para cezaları, cinsel davranışlar ve bireylerin psikolojik düşünce ve uygulamalardan etkilenerek gerçekleştirdikleri hareketlerden yasal olarak sorumlu tutulabilecekleri çeşitli durumlarla ilgilenir. Batılı psikoloji ilkeleriyle, İslâmî ilkeler arasındaki farklılık, Batının son 30 yılda, yaygınlaşan cinsel sapıklıkları "normal" karşılayan hukuk kurallarında açıkça görülür. Oysa inançlı bir Müslüman evlilik dışı tüm cinsel ilişkilerin cezalandırılması gerektiğini düşünür. İslâmî cezalar caydırıcıdır ve kötülüğü kökünden temizlemeyi amaçlar. Aynı şekilde, homoseksüellik ve diğer sapıklıklar da, insanın güzel fıtratını korumak için İslâmî kurallara göre cezalandırılır.

Psikolojide Disiplinler

Bireyin yapacağı herhangi bir hareket, farklı görüşlerle açıklanabilir. Örneğin, bir kişinin caddede karşı kaldırıma geçtiğini varsayalım, onun bu hareketi sinirlerin canlılık kazanması ve bacakları yürüten kasları kımıldatması, kasıp-gevşetmesiyle açıklanabilir. Yine vücuttaki herhangi bir şeye atıfta bulunulmaksızın yeşil ışık uyarısına tepki göstermesiyle de açıklanabilir. Veya bu hareket, kişinin bir arkadaşını ziyaret etme, bir dini toplantıya katılma amaç ve hedefiyle de açıklanabilir.

Basit bir karşıdan karşıya geçme olayının açıklanmasında olduğu gibi psikolojide de farklı yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımlar pek çoktur, fakat beş ana yaklaşım modern psikolojik yaklaşım ve uygulamalar içinde özellikle önemlidir.

Nöro-Biyolojik Yaklaşım

Evrende muhtemelen en karmaşık yapı insan beynidir. Beyin 12 milyondan fazla sinir hücresine ve sonsuz sayıda sinirsel bağa sahiptir. Tüm hareketler şu veya bu şekilde beynin ve sinir sisteminin çalışmasına bağlanmaktadır. İnsanoğlunu incelemeye yönelik yaklaşımlardan biri davranışları vücudun içinde meydana gelen olaylara, özellikle beyin ve sinir sistemine bağlamaktadır. Bu yaklaşım davranışlar ve zihinsel olayların temelindeki **nöro-biyolojik** süreci açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Örneğin, öğrenmeyi nöro-biyolojik yaklaşım açısından inceleyen bir psikolog, öğrenme sonucunda meydana gelen sinir sistemindeki değişikliklerle ilgilenir. Algılama olayı, çeşitli görsel uyaranlar karşısında beyindeki sinir hücrelerinin hareketleri incelenerek kayıd edilebilir.

Yeni araştırmaların ortaya çıkardığı bulgulara göre, beynin faaliyeti ile davranış ve tecrübe arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak, beynin karmaşıklığı sebebiyle, sinirlerin fonksiyonu

hakkında büyük bir bilgi açığımız sözkonusudur. Kendimiz hakkında sadece nörobiyolojik açıklamalara dayanan psikolojik bir kavramlaştırma çok yetersiz olacaktır.

Davranışsal Yaklaşım

Davranış psikolojisi, ilk olarak 1900'lerde Watson tarafından ileri sürüldü. Watson içgözlemin yararsız bir yaklaşım olduğunu düşünmüştü. Psikoloji eğer bir bilim olacaksa verilerin gözlenebilir ve ölçülebilir olmasını iddia etmişti. Algı ve duyguları sadece bireyin kendisi gözleyebilirdi. Oysa davranışları başkasının da gözlemesi mümkündü. Watson, sadece davranışların incelenmesiyle objektif bir psikoloji biliminin mümkün olabileceğini ileri sürmüştü. **Uyaran-tepki psikolojisi** etkisini hala sürdürmektedir, uyaran-tepki psikolojisi uyarıları incelemektedir.

Bu yaklaşım davranışsal tepkileri ödül ve ceza terimleriyle açığa çıkarmaktadır. Tepkiler ve davranışların değişmesi elde edilen ödül ve cezalarla olmaktadır. Teori, öğrenme sürecinde sinir sistemindeki değişiklikler üzerinde durmamaktadır. Bilimde ve mühendislikte mekanik sistemlerin incelenmesinde kullanılan bu yaklaşım **girdi-çıktı analizi** olarak isimlendirilmektedir.

Katı bir uyaran-tepki yaklaşımı bireyin bilinçli deneyimlerini dikkate almamaktadır. Uyaranla tepki arasına giren zihinsel süreçleri incelememektedir. Davranışsal tedavi alanının gelişmesinde **medikal psikolojinin** yanısıra **medikal sosyoloji** ve **medikal antropoloji** önemli rol oynamaktadır. Davranışsal tedavinin klinik kullanımı davranışın deneysel uygulamalarından -davranışsal terapi ve davranış değiştirme çıkarılmasıdır. Bu uygulamalar fiziki hastalıkları veya psikolojik rahatsızlıkları değerleme, önleme, yönetme ve tedavi etme, kendi kendini yönetme, gevşeme eğitimi, durumsal kasılma, uyaran kontrolu, cezalandırma, kronik ağrı, cinsel yetersizlik, hiper tansiyon, alkolizm, şişmanlık nevrozu, idrarını tutamama, uyuyamazlık, sinirsel deri iltihabı, spazmik boyun tutulması ve diş sorunları.

Bilişsel Yaklaşım

Bilişsel psikologlar, pasif **uyaran alıcıları** olmadığımızı, zihnin bilgiyi aktif olarak işlediğini, onu dış çevreden alıp yeni biçim ve sınıflara göre şekillendirdiğini ileri sürerler. Anlama, hafızadaki algıların hatırlama süreci ve bireyin bilgi elde ettiği ve sorunlarını çözdüğü bilgi akım süreciyle gerçekleşmektedir. Bilişsel psikolojinin gelecekle ilgili planları, anlama ve idrakin bilimsel incelemesini yapmaktır. Amacı deneyler yaparak zihinsel süreçlerin nasıl çalıştığını açıklamak ve teoriler geliştirmektir. Açıklamalar teorilerin gözlenebilir olaylar

yani davranışlar hakkında tahminler yapmasını gerektirmektedir. İnsanlar hatırladıkları ve çeşitli uyarıcılar arasından dikkat ederek seçtikleri şeyleri düşünürler, planlarlar ve bunlarla ilgili kararlar verirler. Bilişsel psikoloji, bilgiyi çeşitli şekillerde inceleyen modern kompüterlerdeki bilgi işleme süreçlerine benzetilebilir.

Seçilen, karşılaştırılan ve diğer bilgilerle birleştirilen bilgi hafızaya depolanır, yeniden düzenlenir ve bu şekilde işlenmiş olur. Tepki çıktısı bu dahili süreçlere ve bu süreçlerin o andaki durumuna bağlıdır. Bilişsel psikoloji yaklaşımı **"gerçeğin zihinsel modeli"** ne merkezi bir önem verir.

Psiko-analitik Yaklaşım

Freud'un teorisinin temel varsayımı, davranışlarımızın çoğunun bilinçaltı süreçlerinden kaynaklandığıdır. Düşünceler, korkular ve istekler kişi farkında olmadan onun davranışlarını etkiler. Freud yasaklanan veya ebeveyn ve toplum tarafından cezalandırılan dürtülerin çoğunun insanın içindeki içgüdülerden kaynaklandığına inanıyordu Freud'a göre bilinçdışı dürtüler kendilerini rüyalarda, dil sürçmelerinde, sık tekrarlanan tavırlarda ve zihinsel hastalık belirtilerinde olduğu kadar toplumca onaylanan sanat ve edebiyat uğraşılarında gösterir.

Psikologların çoğu, Freud'un bilinçdışı kavramını bütünüyle kabul etmezler. Freud tüm hareketlerimizin bir nedeni olduğuna inanıyordu, fakat ona göre bu neden rasyonel bir neden olmaktan ziyade genelde bilinç altında yatan bir motivdi. Freud'un insan doğası ile ilgili görüşü olumsuzdu. Ona göre biz hayvanlar gibi aynı temel seks ve saldırganlık güdülerine göre hareket ediyor ve bu güdüleri baskı altına alan topluma karşı sürekli mücadele ediyorduk.

Fenomolojik Yaklaşım

İlgi odağı subjektif (**öznel deneyim**) üzerinedir. Bireyin kişisel dünya görüşü ve olayları yorumlamasıyla ilgilenir. Yaklaşım, olay ve olguları bireyin tecrübe ettiği gibi anlamaya çalışır ve önceden herhangi bir kavramlaştırma veya teorik fikir yürütmeksizin anlar. Biz insan doğası hakkında hareketleri gözlemek yerine insanların kendilerini ve dünyayı nasıl gördüklerini inceleyerek daha fazla bilgi ediniriz. İki kişi aynı duruma çok farklı tepkilerde bulunabilirler. Biz ancak, onlara durumu kendi açılarından nasıl yorumladıklarını sorarsak davranışlarını tam olarak anlayabiliriz.

Fenomolojik psikologlar, davranışın dış uyaranlar veya bilinçdışı dürtülerden kaynaklandığı tezini reddetme eğilimindedirler. Onlar, kontrolümüzün dışında hareket etmediğimizin,

fakat kendi kaderimizi kontrol yeteneğine sahip **"aktörler"** olduğumuz inancındadırlar. Her birimiz hür bir iradeye sahip olmamız nedeniyle tercihlerimizi serbestçe yapar, amaçlarımızı belirler kendi hayatımızı kendimiz tayin ederiz ve böylece hayat tercihlerimizden sorumlu oluruz. Fenomolojik psikologların fikirleri Kierkegaard, Sarte, Camus gibi varoluşcu psikologlarınkine benzemektedir. İnsancıl (hümanistik) yaklaşım da bu teoriye katkılarda bulunmuştur.

Fakat bu yaklaşıma göre, günümüz toplumlarının yüksek derecede karmaşıklaşmış çözümü güç sorunlarını bilimsel araştırma yöntemlerine başvurmadan, onları bir kenara atmakla herşeyin çözüleceğini varsaymak gerçekten büyük bir yanılgıdır.

İslâmî miras

Psikoloji insanın davranışlarıyla ilgilenir, bu yüzden İslâm'la da ilgili olması beklenir. Din psikolojisi, bireylerin dini tutumlarını incelemeyi amaçlar. Din en iyi bir şekilde tarihi perspektiften anlaşılabilir. Allah inancı, totemizm ve kahramanlara tapınma gibi ilkel uygulamalardan sonra en son ve en ileri bir aşamadır.

Bazı analitik psikologlar Allah inancını **Oedipus Kompleksi**yle açıklamaya çalışmışlardır. Mısırlı analist Ziyur Miliji, "**Tatawwur el-Shur el Dini el-Tifl wa Almurahiq**" isimli kitabının sunuş yazısında şöyle yazar:

"Kuşkusuz psikoanaliz, dini duygunun ortaya çıkması ve gelişmesinin açık bir resminl vermektedir. Çocuk babasının güç, yetenek ve bilgisini yüceltme eğilimindedir. Çocuk babasını mükemmel ve kutsal biri olarak görür. Çocuğun bu açıklamaları onun psikolojik gelişmesinin belli bir aşamasında ihtiyaçların neden olduğu duygulardır. Daha sonraki aşamada çocuk, babası ile ilişkilerinde oedipus kompleksi olarak bilinen şiddetli duygulardan acı çeker ve bu duygularını bastırır. Çok geçmeden acı gerçekle yüzyüze gelir. Babasının önceden bildiği gibi mükemmel olmadığını anlar. Daha önceden babasına atfettiği nitelikleri yüksek bir var oluşa hamleder ve Allah gökyüzündeki babası olur".

Bu yaklaşım Kur'anî yaklaşımla telif edilemez. Kur'an insanı Allah'ın işaretlerinden (âyetlerinden) biri olarak görür ve buna göre incelenmesini ister.

Müfessirler insanda mevcut olan işaretleri açıklarken, iyi bir şekil ve duyu organları gibi **fiziksel karakteristikler** kadar, öğrenme ve sembolleri tanıma yeteneği gibi **psikolojik özellikler** üzerinde de durmuşlardır. Allah'ın insana verdiği niteliklerden (vasıflardan) etki-

lenen insan davranışı mutlaka incelenmelidir. Müslüman bilim adamı İbni Teymiye, **İlm el-Sülük (Davranış Bilimi)** isimli eserinde Allah sevgisi, sabır ve ümit gibi konuları sınıflamaya tâbi tutmuştur.

Kur'an bizi insanı incelemeye teşvik eder. Bu inceleme bizi imana götürecektir. Bu, *konunun hatırı için* yapılan bir inceleme değil belli bir gayri İslâmî bir incelemedir ve bu nedenle Kur'an psikolojisinin içeriği açısından tarafsız değildir. Ayn-Şemi Üniversitesinde psikoloji profesörü Ebu Hatab, İslâmda, ***İslâm'ın psikolojisi olarak isimlendirilecek bir dal olamıyacağını, çünkü bunun İslâmı bir hayat tarzı yerine bir fenomen olarak görme anlamına geleceğini*** belirtmektedir. İslâmî görüş açısından tüm psikoloji alanı İslâm'ın etkisi altındadır ve ondan etkilenmektedir.

Bir kişinin karşıt cinse karşı ilgi duyup duymadığını bilmek toplumsal değerlerin anlaşılmasına bağlıdır. Bu değerlerin bilinmediği durumda, psikoloğun kızlarla ilişki kurmayan bir kişiyi uyumlu veya uyumsuz/anormal olarak nitelemesi imkânsızdır. Psikologlar, bireylerin kişisel özelliklerini sınıflarken her zaman deneysel araştırmalara dayanmamışlardır. Normallik ve anormallik büyük ölçüde sosyal değerlere bağlı olan kavramlardır. Bu gerçek Kur'an-ın delilleriyle de desteklenmektedir. Kur'an Lut Peygamberin, doğru yolda olan kişilerin sağlık ve temizlikleri nedeniyle halkın arasından çıkıp uzaklaşmalarını istemiştir. O toplumda eşcinsellik normal bir uygulama haline geldiğinden saflık ve temizlik kurallardan sapma olarak değerlendiriliyordu.

Bazı Batı ülkelerinde yapılan psikolojik araştırmalar göstermiştir ki, önceleri **"sapıklık"** olarak nitelendirilen cinsel uygulamalar, toplumda yaygınlık kazanması üzerine **"normal"** olarak görülmeye başlanmıştır. Fakat insan davranışlarının bazı yönleri, İslâmî hayat tarzında, istismara açık bırakılmamalıdır. Bu nedenle psikolojinin İslâmlaştırılması bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu konudaki çabalar karmaşık insan davranışlarının açıklanmasını ve İslâmî hayat tarzı çerçevesinde davranışsal tedavi uygulamalarını teşvik edecek, Müslümanlar arasında yeni bir psikolojinin şekillenmesine yol açacaktır.

İnsan özgür bir iradeye sahiptir. Davranışları önceden belirlenmemiş olup, aksine tercihlerinin sonucudur. İnsanın davranışları bu özgür iradesi nedeniyle diğer varlıkların davranışlarından farklıdır. İnsanın taşımakta olduğu ilâhî **"emanet"** ve sahip olduğu **"fıtrat"** onu **"imana"** sevkeder. Allah'a iman yönünde taşımakta olduğu **"iç eğilim"** İslâmî motivasyon teorisinde önemli bir rol oynar. İslâmî kavramlaştırmada, Freud'un Oedipus kompleksinin tersine çocuk ve ana-babası uyumlu bir ilişkiye sahiptir. Kur'an'ın anneye nezaketle dav-

ranılması konusunda gösterdiği titizlik, çocukla baba arasındaki rekabet yakıştırmasıyla değil, annenin hamileliğindeki acı ve ızdırapla açıklanabilir. Kur'an-da (31/14) :

"**Biz insana ana-babasını (onlara iyilik yapmasını) da tavsiye ettik. Anası onu (karnında) meşakkat üstüne meşakkatle taşımıştır (çocuk karnında büyüdükçe zahmet çoğalmıştır).**" buyurulmaktadır.

İnsanın her hareketi çeşitli derecelerde, maddi olmayan yönlerden, yani **RUH**'tan etkilenmektedir. İbadet eden bir kişinin hareketleri bilimsel yöntemlerle incelenebilir, fakat onun ibadet esnasında hissettiği duyguları aynı yöntemle incelemek imkânsızdır.

Hatta insanın bir davranış biçimi gözlem yöntemleriyle incelense bile sonuç büyük ölçüde gözleyen kişinin kişisel duygularına bağlı olacaktır. Burada yine kişinin arzu ve duyguları ön plana çıkmaktadır.

Akıl, insanın algılama ve anlama yetisidir. Akl'ın yüceltilmesi, insanı "**ü'lil elbâb**" olarak nitelendiren âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Bu yeti sadece insana özgüdür ve sadece o, sembolleri kullanıp kendi kendisini kontrol edebilir.

Miras ile Modern Bilginin Birleştirilmesi

Batı'daki sosyal değişiklikler, bilim ve teknoloji alanında görülen ilerlemeler, tarihi bir çerçevede düşünülmelidir. Büyük ölçüde sanayileşmiş toplumlarda Batılı adamın "**insan doğası**" ekonomik gelişmenin belirli aşamasında bulunan belirli bir kültürün ürünüdür. Çalışmanın hoş olmayan bir gereklilik olduğu, bireyin temelde kendi menfaatini gözettiği, tembel ve rekabetçi olduğu, toplumun birbiriyle savaş halinde olan bireylerden oluştuğu ya da, insan vücudunun her nasılsa ruhun içine girdiği bir makina olduğu ve insanların açlık, **olumsuz güdüleyicisiyle** ve para, **olumlu güdüleyicisiyle** teşvik edildikleri konusundaki inançların hepsi bugünkü toplumların ürünüdürler.

Bu varsayımlar yönetim uygulamalarına temel olurken, toplumsal faktörler çok az hesaba katılmış ve dini değerler tümüyle göz ardı edilmiştir. Dini inançlar tahrip edilerek bireyin "**burada ve şimdi**" yaklaşımıyla **hazzın** peşine düşmesi sağlanmıştır. Çalışma koşulları endüstriyel yorgunluğu önleyecek şekilde geliştirilirken; ışık, gürültü sıcaklık ve nem şartları iyileştirilmiş, fakat dini inançlarından tatmin olma ve iftihar duyma duyguları ihmal edilmiştir.

Modern dünyada her nereye gitsek bu sapık hedonizmin (hazcılığın) örneklerini görürüz. İnsanların istedikleri tek şey daha fazla para, daha fazla doğum kontrol hapı, daha fazla

video, daha fazla eşyadır. Daha fazla maddi eşyaya sahip olmaktan başka onları mutlu edecek bir şey yoktur. Kuşkusuz bu eşyaları böylesine arzuladıklarına göre sahip olmamaları için hiçbir neden olamaz. Ancak hayatın amacına, aile hayatına, davranış kanunlarına, sade bir hayat idealine önem vermeksizin mutluluk sağlamaya ve insanlığı tatmin etmeye çalışmak çok ciddi bir yanılgıdır.

İnsan, doğasının gereği olarak biyolojik ihtiyaçlarının yanısıra, doğumundan ölümüne kadar sevgi ve duygusal güvenlik içinde olmayı da araştırır. Bu temel psikolojik ihtiyaçlar yetişkinlikte sosyal statü biçimini alır, yani kişi "**İslâm kardeşliğine ait**" olduğu duygusunu içinde taşımak ve hayatını Kur'an-ın ilkeleri doğrultusunda "**anlamlandırmak**" ister.

Statünün kaybı toplumdan soyutlanmaya yol açar, ve kaygının en önemli nedenlerinden biridir. Hatta bazı depeyon vakalarında İslâm'ın yasakladığı intihar vakaları görülür.

Psikoloji bilgilerinden çeşitli alanlarda yararlanılmaktadır: Algılamayı geliştirme, ileri öğrenme yöntemleri bulma, hafızayı geliştirme, sorunları çözmede kompüter kullanma, gen mühendisliği, insan organlarının aktarılması, test tüplerinde insan embriyonu geliştirilmesi gibi... Modern toplumlarda bu bilgilerden olumsuz amaçlar için yararlanıldığı görülmektedir. Entellektüel çabalar ve katı bilimsel çalışmalar, Kur'an-ın ilkeleri rehberliğinde yapılmadığı sürece karmaşık ahlâk sorunlarıyla karşılaşmak kaçınılmazdır. Tek başına bilim, insanlığın ahlâkî sorunlarını çözemez.

Kaynaklar:

Tefsir ve Hadis Kitapları

Baydawi abd Allah b. Umar al-Amward, **Tanzil wa Asrar al Tawil,** Cairo. Dar-al-Kutub al-Arabiyyah al Kubra ,1330 AH 5-Vol.

İbn Kathir İmad al-Din Abu al Fide, **Tafsir al Quran al-Azim** Beirut Dar-al-Fikr-4-Vol.

Qurtibi Abu-Abd Allah Muhammed al Al-Jamilmi, **Ahkam al Quran**, 2nd edition. Cairo Dar-al-Kurub al Misriyyah, 1935-50-20-Vol.

Tawil , Beirut. Dar-al Kitab al Arabi 1947-4-Vol.

Diğer Kitaplar

Badri., Malik, **The Dilemma of Muslim Psychologist**, London, MWH London Publishers, 1979-131pp

Brown, J.A.C. **The Social Psychology of Industry**. Penguin Publication.

Brown, S.C. **Philosophy of Psychology**, London. The Macmillan Press, 1974- 351pp.

El-Awa Muhammed, **The Theory of Punishment in Islamic Law**. Ph. D. Thesis School of Oriental and African Studies. 1972-295pp.

Encyslopedia of Psychology Edited by H.J. eysenek and others, Fontana Collins, 1975-2 Vol.

Freud, Sigmund **New Introdutory Letures on Psycha-analysis.** Translated from German by W.J. Spron London. Leonard and Virginia Woolf 1953-240 pp.

Lucas, C. **What is Philesophy of Education,** London Collier McMillan, 1969-315 pp.

Mantagu, M., Ashley F., **Man and Agression,** New York. Oxford University Press, 1968-178-pp.

Rachlın B., **Introduction to Moden Behaviours in San Francisco,** W. Frecman and Company ,1979, 250 pp.

Skınner, B.F., **Science and Human Behaviour.** London. Collier Macmillan, 1953-461 pp.

Walker, E., **Psychology as a Natural and Social Science,** Belmont Galifornia Books/Cole Publishing Company, 1970-145pp.

Watson, J. **Behaviourism** - 2nd ed. London, Kegan Paul Trench Trubner and Company, 1931-308 pp.Wolman B. **Dictionary of Behavioural Sciences.** New London Van Nostrand Reinbold Company, 1973-478 pp.

– G –

BİR DAVRANIŞÇI OLARAK MÜSLÜMAN PSİKOLOG

Dr. Malik Bin Bedri*

İngiltere'de cerrahi dalında eğitim gören bir Pakistanlı, ülkesine dönüp mesleğini icra etmek istediğinde, büyük ölçüde adaptasyon ihtiyacı duymaz. Bu kişi inanç yapısı, beslenme alışkanlıkları, ailevi yetişme ve ekonomik enflasyondan bağımsız olarak hastalarında aynı dolaşım sistemi, aynı kalp ve böbreklerle karşılaşacaktır. Oysa kitle psikolojisi, kültürel değişikliklerden şiddetle etkilenmektedir. **"Pekiştirme ile öğrenme"** gibi bazı psikolojik ilkelerin karşıt kültürel geçerliliğe ulaştığı doğrudur. Ancak, böyle bir ilkenin uygulanmasında bile seçilen olumlu ya da olmusuz pekiştireçler büyük ölçüde, her kültürdeki bireysel farklılıklarla açıklanabilecek kültüre bağlı bir olgudur.

Genelde, Batılı davranışçılar ve deneyci zihniyete sahip deneysel psikologlar, inceledikleri deneğin davranışlarının şekillenmesinde kültürel etkinin farkındadırlar. Fakat onlardan çok azı denekle ilgili gözlem ve algılarının renk kazanmasında kendi kültürlerinin, ideolojik ve tutumsal öğelerinin oynadığı rolü görebilmişlerdir.

Bilimsel olmaya çaba harcayan laboratuar zihniyetli psikologlar, insanın kavramlaştırılmasında kendilerini etkileyen temel inanç ve doğmalara sahip olduklarını inkar ederek, insan davranışları hakkındaki kuramlarının saf deneysel ve önyargısız gözlem araştırmalarına dayandığını iddia edeceklerdir. Hatta, Allah'ın varlığı ve dinin yeri konularında doğal bir görüşü tuttuklarını ve manevi olgularla ilgili araştırmalarında nesnel, önyargısız bilimsel yaklaşımı uyguladıklarını söyleyeceklerdir. Yine onlar, insanı maddi yapısıyla bir hayvan

* Malik B. Bedri, **The Dilemma of Muslim Psychologists**, MWH London Publishers,1978.

olarak ele alırlar. Onlara göre, insanın fiziksel ve sosyal çevreye uyumunu sağlayan tek güdü, ateist bir görüş olan, "**burada ve şimdi**" ilkesidir. *Bilimsel psikoloji, ruhsuz bir insanı inceleyen, ruhsuz bir ruhbilimdir.*

Aslında, akademik psikoloji gerçekten objektif olmak istiyorsa, subjektif olarak kabul ettiği, insan hakkındaki kanıtlanmamış varsayım ve referans çatılarından daha fazla yararlanmalıdır. Bir fizikçi bir makinayı ve bir kimyacı moleküllerin hareketlerini önyargısız bir tarafsızlıkla gözlemlediğini iddia edebilir, fakat hiç kimse insanı tam bir tarafsızlıkla incelediğini ileri süremez. Gözlemlenen ve gözleyen kişilerin her ikisi de kendi çevrelerinin ve ilk yetişme yıllarının şekillendirdiği değerlere ve kemikleşmiş tutumlara sahiptirler. Bu sosyal süreçte başarılacak objektifliğin derecesi gözlemci, gözlenen ve gözlem yöntemi arasındaki etkileşimin ürünü olacaktır. Psikolog kendisinin öznel referans çatısını itiraf edebilirse, temayüllerinin gözlemlerini nasıl etkilediğini daha iyi görebilir. Böylece, deneysel kanıtların gerektirdiği durumda, pozisyonunu hemen değiştirebilecektir.

Batılı davranışçıların pek çoğu, kendi toplumlarında geliştirilen insan doğası ile ilgili kavramların onların gözlem ve varsayımları üzerinde etkili olduğunun gerçekten fakında değildirler. Bazıları, kendilerini kontrol biçimleri, mekanik hafıza veya psiko-motor öğrenme gibi tek bir konuyla sınırlamışlar ve böylece değerli araştırmalarını sadece belirli şartlarda ortaya çıkan davranışların incelenmesine hasretmişlerdir. Kendi kişisel hayat felsefelerinin, teorileri üzerindeki etkisini sınırlamak için insanın genel davranışları, inanç ve değerlerini açıklamakta genellemelerden kaçınmışlardır. Fakat diğer bazılarının ise, -hatta onların arasında çok ihtimamlı ve laboratuar zihniyetli kişiler de vardır- varsayımlarını şekillendiren insan doğası hakkındaki inançlarını, yıllar sonra tam bir hayat felsefesi halinde ortaya çıkıncaya kadar bilinçli olarak sakladıkları görülmektedir. Bunun açık örneği, Skinner'in **Beyond Freedom and Dignity**[1] isimli eseridir. Skinner, günümüzün en etkili psikologlarından biridir. Çoğu kişi onu, modern davranışçılığın babası olarak görmektedir. Bir davranış analizi niteliğinde olan kitabında, Batılı insanın düşünce yapısını, değerlerini ve insan doğası kavramlarını eleştirmektedir. **Pekiştirme** ve **edimsel koşullanma** (operant condition) üzerine yaptığı meşhur deneysel çalışmaları sonucu, "doğru veya yanlış" olarak nitelendirdiğimiz davranışların belli bir durumda iyilik veya kötülüğe sebeb olması nedeniyle veya hakikaten doğru ve yanlış -helal veya haram- olarak bilmemiz sebebiyle değil, olumlu veya olumsuz ödül ve ceza gibi, pek çok sayıda pekiştirici durumlar sebe-

1 B.F. Skinner, **Beyond Freedom and Dignity**, Bantam Books,New York, 1975.

biyle o şekilde isimlendirildiği kanaatine varmıştır. Skinner, bu kavramı hukuk ve dine uygulayarak şöyle söylemektedir:

"Bir grup, belirli türdeki düzenini, yanlış davranıldığında üyelerini cezalandırarak korur, ancak bu işlev bir devlet tarafından icra edildiğinde; cezalar hapis, fidye, ve ölüm gibi daha güçlü şekillerde bu iş için görevlendirilen uzman kişilerce verilir. 'İyi' ve 'kötü', kanuni ve kanun dışı olur. Böylece ' ***durumlar*** *' davranışları belirleyen hukuk kuralları haline gelir.*

Din kurumu da, devletin özel bir şeklidir. Onda iyi ve kötünün yerini "sevap" ve "günah" almıştır. Olumlu ve olumsuz pekiştirmeyi gerektiren durumlar genellikle en uç biçimiyle, örneğin emirler şeklinde kanunlaştırılmış ve bu kanunlar ilâhîler, ayinler ve menkibeler desteğinde "uzman kişilerce" korunmuştur"[2] .

Böylece, Skinner'e göre, insanın dini hayatı şartlı tepkiler ve refleksierden başka birşey değildir. Deney hayvanlarından elde ettikleri sonuçları karmaşık psiko-spirtual (ruhi-manevi) insan davranışlarına benzeten bazı davranışçılar da, insanın Allah'a olan inancını ve O'nu yüceltmeye yönelik ibadetlerini, belirli hareketleri Skinner'in pekiştirme kutusundakine benzer şekilde, sonsuza dek tekrarlayan aç güvercinlerin "boş davranışlar" ıyla açıklamaya çalışmışlardır.

Hedonizm, yani insan davranışlarının temel belirleyicisinin hazzı arama, acı ve elem verici uyaranlardan kaçınma duygusu olduğu iddiası pekiştirme yönelimli öğrenme kuramlarının temelidir. İnsanın bu hedonist niteliği kuşkusuz, modern Skinneryen bir keşif değildir. Bu özelliğin bilinmesi, insanoğlunun yeryüzündeki hayatı kadar eskidir. Fakat, kuşkusuz Skinner ve ondan önce Watson ve Pavlow klasik ve edimsel koşullanma konularına laboratuar analizleri ve uygulamalı davranışsal araştırmalarıyla büyük katkılarda bulunmuşlardır. Ancak, insanoğlu koşullandırma tekniklerini bu bilim adamlarının doğmasından yüzyıllarca önce, çok daha usta bir biçimde kullanmıştır. Özellikle, Skinner'in edimsel koşullanma yöntemini eski Araplar, av köpekleri ve şahinlerin eğitiminde kullanmışlardır. Mukaddes Kur'an bunu açık bir şekilde ifade ile, insanın Allah'ın bir lutfu olarak bu hayvanları şartlayabilme yeteneğine dikkatleri çekmektedir.

"İyi ve temiz olan şeyler size helal kılındı. Allah'ın size öğrettiklerinden kendilerini öğretip yetiştirdiğiniz avcı hayvanların sizin için yakaladıklarından yiyin ve onları av üzerine gönderirken Allah'ın adını anın..."[3]

2 Ibid., s 110.
3 Sure 5/4

Issız Arap çöllerinde, Skinner'in adını kesinlikle işitmediği halde, şartlı pekiştirici olarak yüksek perdeden sesler çıkarıp, hemen akabinde aç hayvana küçük yiyecek parçaları veren Bedeviler hala görülebilir. Bedeviler, hayvana istedikleri algılama yeteneğini kazandırabilmek için farklı pekiştiricileri dikkatle uygulamışlardır. Bu Bedeviler, insanın hedonist karakterinin farkındadırlar ve şartlama tekniklerinde de uzmandırlar. Fakat aynı zamanda, bir başka bağlamda, Allah'la olan ilişkilerini görecek kadar akıl ve manevi basirete de maliktirler.

Önceki Müslüman bilim adamları, modern klasik şartlanmanın bazı genel uygulamalarını çok iyi biliyorlardı. Suudi Arabistan'da Riyat, Muhammed İbni Suud, İslâm Ünivesitesinde psikoloji bilim dalında Yardımcı Profesör Dr. Faiz El-Hac, Fransız üniversitesinde tamamladığı doktora tezini Gazali'nin şartlı tepkiler kavramı üzerinde yapmıştır[4] . Gazali, 12. yy.'da Müslüman bir filozof ve ilâhîyatçıydı.

İnsanın **hedonist** bir tabiata sahip olduğu bilgisi, bir davranış bilimcisini laboratuar ve alan araştırmalarıyla körelterek *insan doğası* kavramına ve genelde evrene hatalı, tünel perspetkifiyle yaklaşmasına yol açabileceği gibi; bir başka bağlamda Müslüman bir bilim adamının Allah'ın karmaşık mahlukatını daha derin ve engin bir perspektiften anlamasına da yardım edebilir.

Yine, Batılıların psikolojik **"genel insan davranışı"** kavramının, insanın psiko-spirtual yönü ile hiç bir ilgisi yoktur. Batılı psikologların pek çoğu, davranışçı etki-tepki psikolojisinin genel insan davranışını açıklamada yetersiz kaldığına inanmaktadırlar. Birkaç yuvarlak tanım ve süreçle karmaşık insan davranışı olgusunun basitleştirildiğini düşünmektedirler. Örneğin, Skinner taraftarları, insan hareketlerinin pek çoğunun pekiştirilmiş hareketler olduğunu söylerler. Sıkı çalışan başarılı bir öğrenci, övgü ve yüksek notla pekiştirilmiştir. Mütecaviz kâtil, güya katletme heyecanı ile pekiştirilmiştir. Kekeme, ise kekelediği cümleyi bitirdikten sonra duyduğu haz ile...vs..vs... Pekiştirme, tepki yinelenmesi olarak tanımlanmaktadır. Sıkı sıkıya kapalı, bu fasit dairevi tanımdan çıkıp bir tahminde bulunmak oldukça zordur. Yine, uyaran-tepki psikolojisi, karmaşık insan davranışlarının dengeli, bütüncül bir resmini veremeyecek kadar bölük-pörçük ve indirgemeci (atomistik) bir yaklaşımdır[5] .

Böyle olunca, geniş bir alan olan psiko-spirtuel dini olguyu, pekiştirme ve şartlı tepkilere indirgemek, bir âmânın filin kuyruktan ibaret olduğunu söylemesine benzer. Filin kuyruğu

4 Yayınlanmamış doktora tezi

5 Bkz., C.S. Hall and G. Lindsey, **Theories of Personality**, Wiley, New York, 1978.

olduğu doğrudur, ve sözkonusu insan olduğunda, yukarıdaki açıklama da doğrudur; din insanın hedonist ve "şartlanma", özelliğini dikkate alır ancak, bütün hikâye bundan ibaret değildir. Bu gerçek, dini olgunun derin manevi boyutu içinde, sadece çok küçük ve önemsiz bir parçadır.

Müslüman sosyal bilimciler, Batılı düşünürlerin "din" hakkında yazdıkları tüm yazılarda tahrif olmuş, Yahudi-Hristiyan miraslarının etkisinde kaldıklarının farkında olmalıdırlar. Onların çoğunun bir ideoloji ve bir hayat sistemi olan İslâm hakkındaki bilgileri ya çok az veya hiç yoktur. Bu yüzden Müslüman davranış bilimcileri kendi ideoloji ve inançları hususunda özür dileyici (apolojehk) tutumlara girmemelidirler.

Eğer bu evreni, en küçük elektronundan en büyük galaksisine kadar bir düzen içinde tutan bir Kâdir-i Mutlak, Rab varsa ve o Rab, Peygamberleri aracılığıyla insanoğluna manevi rehberlik edecek Vahyini göndermişse gerçek İslâm dini, ne pekiştirici olarak günahtan arınma belgeleri veren bir Katolik Kilisesi olarak görülebilir, ne de "kanunların" yerine "sevap ve günah" geçsin diye uğraşan bir "kurum" veya "özel bir devlet" şekline indirgenebilir. İslâm'ın psiko-spirtual boyutunun derinliği hakkında daha çok şey söylenebilir. Fakat bu konunun ayrıntılı bir şekilde incelenmesi bu yazının amacını aşar.

Ancak, Batılı akademik psikolojinin etüdünde Müslüman psikolog Davranışçılığın felsefik temelini ve tarihini anlamak için özellikle çaba harcamalıdır. Genel insan davranışı hakkındaki sözde deneysel temelli psikolojik kuram ve uygulamaları körcesine kabul etmemeli, formüllerin arkasındaki kültüre bağlı varsayım ve kılık değiştirmiş inançları eleştirici bir gözle değerlendirmelidir. Güçlü bir İslâm inancıyla silahlanan ve bilimsel hassasiyetle desteklenen Müslüman psikolog, kuş ve farelerden elde edilen sonuçların insanlara teşmil edilmesinin altadıcılığını rahatlıkla görebilir. Böylece o, sınırlı laboratuar araştırmaları ve deney sonuçlarının karmaşık dini ve psiko-spirtual davranışlara aktarılmasını kolaylıkla reddedebilecektir. Eğer bu sorumluluğunu idrak etmez ve kendisini İslâm dışı yapılara adapte edecek varsayım ve teorileri akılsızca kabul ederse işte o zaman, Hz. Peygamberin, "**Onlar kendilerini zorla kertenkele deliğine sokacaklar ve Müslümanlar da akılsızca onları takip edeceklerdir**", hadisinde belirtilen davranışsal kertenkele deliğine "tam olarak girmiş ve uymuş" olur.

Davranışsal kertenkele deliğine düşmekten kurtulmak için iyi örgütlenmiş bir Müslüman psikologlar grubu **materyalist biheyvorizm** ve Batılı **genel psikolojinin** zararlı yönlerini toplumlarına teşhir edecek çalışmalar içinde olmalıdırlar.

Algılama, modern psikolojinin tatmin edici bir açıklama getiremediği önemli bir konudur. Modern psikolojik yaklaşımda algılama koşullanma sürecidir. Koşullandığımız şeyleri algılar, koşullanmadıklarımızı algılayamayız. Bu durum, fotoğraf makinasının fotoğraf çekebilmesi için ışığa ihtiyaç duymasına benzer. Örnekle basit bir şekilde ifade edilirse, modern psikoloji koşullandırıcı etken olarak sadece ışık üzerinde durmakta, fakat makinanın yapısı niteliği ve amaçları üzerinde durmamaktadır. İnsanın herşeyi algılayamaması veya İbni Haldun'un deyişiyle "algılama sınırlılığını algılama", sınır ötesi gerçeklerin varlığının algılanması sonucunu doğurmaktadır. Bu algılamanın özelliği algılanan şeyin varlığı hakkında kuşkuya yer bırakmaması, fakat o şeyin somutlaştırılamamasıdır. Modern psikoloji kollektif zihinlerde ortaklaşa somutlaştırılamaması nedeniyle bu algılama biçimini reddetmektedir.

Ancak Müslüman insan, sadece ve sadece bu algılama biçimiyle Müslüman'dır. Bu nedenle Müslüman insanda "algılamaya dayalı tüm bilgi girişleri, dünyasal süreçler, ilişki örnekleri, bireyin hayatını kazanma girişimleri" somutlaştırılamayan "öteki dünya" kavramından etkilenme durumunda veya zorundadır. Yazar aşağıdaki makalesinde, İbni Haldun'un algılama ve bilgi teorisi ile fenomenoloji ve Skolastik Realizm arasında benzerlikler kurmaya çalışmaktadır. Fakat esas önemli olan, İbni Haldun'un ilahi gerçeğe uzanan algılama boyutu ile ilgili düşüncelerinin gün ışığına çıkarılmasıdır.

– H –

İSLÂMÎ FENOMENOLOJİ
İBN HALDUN'UN ALGILAMA, MANTIK VE BİLGİ TEORİSİ

Aliah Schleifer*

İbn Haldun'un algılama, mantık ve bilgi teorileri açık bir şekilde Aristocu düşünceden etkilenmiştir. Ancak, yaptığı seçmeler, ilave ve bileşimler ile kendi özel görüş açısına sahip olmuştur. İbn Haldun'un ulaştığı sonuçlar ne kadar alışılmışın dışında olursa olsun, bu sonuçların temelinde, bilginin kaynağı ile ilgili genel bir bilinçlilik yatmaktadır: "**Bilgi sadece en Güçlü ve Hakîm olan Allah'tan gelir**"[1] Onun Kur'an ve Sünnetin rehbeliğinde üstün düşünme yeteneği ile geliştirdiği felsefesi "**İslâmî fenomenoloji**" olarak isimlendirilebilir.

İbn Haldun'a göre insan, Allah'ın yarattığı düşük mertebedeki varlıklardan düşünme yeteneği ile ayrılmıştır. Bu yeteneği ve ruha sahip olması nedeniyle, saf algılama ve mutlak aklın esası olan melekler âlemine yücelebilmektedir. Ruha, algılama ve hareket gücünü veren melekler âlemidir. Merhaleleler yukarıya, algılama ve hareketler ise aşağıya doğru bağlıdır. Örneğin, ruh duyusal algıları fiili akıl yürütmeye hazırlık için almaktadır. Diğer taraftan , zamanla sınırlı olmayan bir keyfiyetin bilgisi için doğaüstü algılarını, melekler merhalesinden almaktadır[2] . Bazı bilim adamları İbn Haldun'un varlığın alanı ile ilgili görüşlerini "**Resail Ihvan es-Safa**"ya atfetmişlerdir. İbn Haldun bu görüşleri muhtemelen, Kurtuba'daki *Ebu Kasım Maslamah Al-Majriti* okulu aracılığıyla elde etmiştir[3] . Fakat, "**Resail**"in

* Aliah Schleifer, İbn Haldun'un Algılama, Mantık Ve Bilgi Teorisi, **American Journal of Islamic Social Sciences,** Vol.2, No. 2, 1985.

1 Mukaddime, III, s.481.

2 Ibid., I, s.194.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, s.51.

yedinci risalesi, - ki ayrıntılı bir şekilde yaratılışın mertebelerini incelemektedir- İbn Haldun'un **"aşağı ve yukarı doğru hareket"** kavramını kapsamamaktadır. Tersine, ruhun "meşru imamın" rehberliğinde kendisini saflaştırarak, sonuçta Evrensel Ruh'a ve Akl'a katılacağı konusundaki Eflatuncu bir görüşü tanımlamaktadır[4].

İbn Haldun algılamayı, algılayıcının kendi varlığının dışında bir bilinçlilik olarak tanımlar. algılama en basit bir şekilde duyularla gerçekleştirilir, fakat insan ayrıca, düşünme yeteneğiyle varlığının dışındaki şeleri de algılayabilir. İbn Haldun, **Kant** gibi, insanın rasyonel bilgisini *deneyimsel olgular alanı* ile sınırlamaktadır. Buna karşılık bir diğer bilgi sağlama boyutu mistisizm (iç görü) ve vahiydir, ki insana bilinmeyenin kapısını açmaktadır. İnsanın düşünme yeteneği "şekillendirme" "birleştirme" ve "ayırmayı" içermektedir. İbn Haldun düşünmeyi üç dereceye ayırır: *Sezen akıl, deneysel akıl* ve *düşünen akıl.* Sezen veya farkeden akıl, dünyanın anlaşılması için kullanılır. Bu dereceyi İbni Haldun tekrar ikiye ayırmaktadır: *Düşünme ve hareket.* Aristocu bir görüşle, hareketin başlangıcının düşünmenin sonu ve düşünmenin başlangıcının hareketin sonu olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, bu derecedeki algılamalarda düzenli bir bağlantı bulunmaktadır. Hayvanlar bu yeteneğe sahip olmadıklarından düşünemezler ve bu nedenle insanın astıdırlar. Deneysel akıl, insanın diğer insanlarla ilgilenmesine ve onları yönlendirmesine yardım eder. İnsana iyiyi-kötüyü; doğruyu- yanlışı ayırma gücü verir. Deneyim, öğrenilmiş bilgi üzerinde odaklaşmaya hizmet ettiği sürece yararlıdır, fakat deneyimler uzun zaman alır, bu yüzden sosyal bilginin elde edilmesine gelenekler yardım eder. **"Ana-babası tarafından eğitilmeyeni zaman eğitecektir"**[5]. İbn Haldun'un *düşünen akıl*'ı önceki ifadeleriyle ve insanın entellektüel kapasitesinin sınırlarıyla uyuşmuyor görünmektedir. Eflatuncu ve hatta rasyonalist gibi görünmesine karşın arı bir fikir olarak daha fazla **İbni Rüşt** çizgisindedir. Düşünme yeteneğinin, duyu ile algılamanın ötesinde, varsayımsal bir objenin bilgisine yol açtığını belirtmektedir. Bu bilgi diğer bilgilerle birleştirildiğinde varlığın algılanması, varlığın nedenleri ve amacı düşünce alanına girmekte ve bütün bunların hepsinin düşünülmesiyle insan, gerçekliğindeki kemali bulmakta, saf akıl ve algılayıcı bir ruh olmaktadır[6]. Ancak, unutulmamalıdır ki, İbn Haldun'un insanı ruhun muhtemel müdahalesi ve yardımıyla donatması, onun doğaüstü merhaleleri tefekkür edebilmesi içindir.

İbn Haldun'un algılama teorisine bir başka açıdan bakıp, insanın ulaşabileceği muhtemel

4 İslâm Ansiklopedisi, V.3, p.1073.
5 Mukaddime, II, s 419.
6 Ibid., II, s 417.

tüm merhaleleri izlediğimizde onun, "**duyular aracılığıyla algılamanın iç algılamaya ve bunun da rasyonelliğe yol açtığı**" düşüncesine sahip olduğunu görürüz. İç algılama "müşterek-sağ duyudur". Bu sağduyu ve duyusal verileri eleyen imgeleme yeteneği; soyut fikirleri algılama gücü olan tahmin gücüne yol açar. Tahmin ve hafıza gücü ise düşünme gücüne.... Hafıza, hayal edilebilen ve edilemeyen tüm kavramların saklanmasıdır. Bu nedenle bu düzeydeki algılar bozuksa, bunların ötesindeki herşey de bozuktur. Düşünce, düşünmeye ve akıl yürütmeye ve nihayette tefekküre, diğer bir deyişle yüce manevi oluşa geçen bir süreçtir[7] .

İbn Haldun, ruhun algılamadaki rolünü daha iyi açıklamak için, onun müptezel güçlerden kurtulmak, tefekküre yönelmek ve Allah murad ettiği sürece buna devam etmek isteğinde olduğunu bildirir. Bu çerçevede üç tip insan ruhu tanımlar. Birincisi, manevi algılamaya ulaşamayacak kadar zayıftır. Bu ruh, bu nedenle, dünya bilgisi sağlayan hafıza ve tahmin gücüne dayalı birinci aşamayla kısıtlıdır. Bilim adamları bu tip ruhun örnekleridirler, ve bu insanın her zamanki cismani algılamasının bir uzantısıdır. İkinci tip insan ruhu, iç hazırlığı nedeniyle manevi algılamaya ulaşabilecek olan ruhtur. Bu ruh, veli veya müritlerde görüldüğü gibi sezgisel ve sınırsız iç gözlemlere sahiptir. Üçüncüsü, insanlığı ile melekler aşamasına geçebilen ve meleklere ait bilgiyi diğer insanlar gibi algılayabilen ruh, yani peygamberlerdir[8] .

İnsan bilgiyi elde etme teşebbüsünde, çoğunlukla rasyonel yargılarına dayanır. *İbni Haldun, fenomenologlar gibi, mantığı gerçeğin anlaşılmasına yardım etmeyen suni bir araç olarak görür.* Yine fenomenologlar gibi, ateşli tartışmaların sonucu ileri sürülen tezleri yanıltıcı ve bilginin elde edilmesinden saptırıcı nitelikte görür. O, düşüncenin kendi doğasıyla açacağı yolu izlemesini tercih eder. Bu görüşleri, fenomenologların, "*Fenomenolojik yaklaşım tüm düzeyleriyle açıklayıcı yaklaşımlara karşıdır, o bütünüyle sezgisel içgörünün kanıtlarına dayanır.*"[9] düşüncesiyle aynıdır. İbn Haldun daha da ileri giderek, bir algılama yöntemi olarak mantığın yararsız olduğunu çünkü insanın sadece cismanı gerçekliğiyle sınırlı ve kendi deneyimlerinin soyutlamalarına dayalı kurulu kavramları algılayabileceğini belirtir. Bu nedenle, manevi dünyanın ve onun özünün anlaşılmasında mantık koşullarına müracat edilemez. Diğer deyişle, birincil ve temel önermeler uygulanamaz, çünkü **manevi öz** bilinmeyen cevherlerdir. Bu yüzden İbn Haldun insanın "dini yasaya" ve Kant gibi

7 Ibid., I, s 158.
8 Ibid., I, s 195-199.
9 Spiegelburg, v.2, p.700.

"inanca" bağlanması gerektiği sonucuna varır. O halde mantık en iyi bir şekilde zihni keskinleştirecek bir araç olarak kullanılmalıdır[10]

Nihai Gerçek insanın sınırlı algılama yetisinin ötesindedir. Bu konuda sağır ve görmez adam örneğini verir. Bu bireyler algılamaları sınırlı olmasına karşın, algılamadıkları birşeyin gerçekliğini inkar etmezler. Ancak İbn Haldun, insanın entellektüel kapasitesini değersiz birşey olarak tanımlamaz. Tersine yeteneğinin sınırlarını tanırsa o çok değerli ve güvenilirdir. Gerçekte, bireyin entellektüel algılama sınırlarının farkında olma bilinçliliğinin algılama olduğunu söyler. "**Algılama konusundaki güçsüzlük algılamadır**[11] ."

Eflatun "doğuştan gelen fikirlerden" söz ederken, İbn Haldun insanın doğuşta cahil olduğunu, fakat düşünme yeteneği ve bilgi aracılığıyla kemale ulaştığını söyler[12] . Bilginin üç düzeyinden en alt düzeydeki dünya bilgisini insan kolaylıkla elde edebilir. Bilgi hâlihazırda onu öğrenmiş olanlardan yani ana-babadan, öğretmenlerden öğrenilebilir.

Fakat bu fırsata sahip olmayanlar veya kendi iradeleriyle bu yolu seçmeyenler kendi deneyimlerinden öğreneceklerdir. Ancak bu öğrenme uzun zaman alacak ve tam bir öğrenme olmayacaktır. İbn Haldun eğitimi bir meslek olarak görür[13] . Çünkü, ilimlerin bilgisinin elde edilmesi için gerekli yetenek en iyi bir şekilde alışkanlıkla kazanılır. Öğretim yöntemlerinin ilkeleriyle ilgili kapsamlı bir tartışmaya girişir. Bunların içinde en önemlilerinden bazıları şunlardır. 1) Alışkanlığın öneminin bilincinde olma. Bu doğrudan uygulamayı ve sürekli tekrarlamayı gerektirir. "Alışkanlık, belirli bir hareketi yapma konusunda kökleşme ve bu hareketi sıkı bir şekilde kavrayıncaya kadar zaman zaman tekrarlamadır"[14]. Bu ifade, eğitimcinin kazanmış olduğu alışkanlığa olduğu kadar, alışkanlığın öğrenci tarafından kazanılmasına da işaret etmektedir. 2) Tedrîcilik, basitten karmaşığa doğru ilerlemek[15]. 3) Hızlı tarama, alanı bütün ayrıntılarıyla incelemeden öne hızlıca gözden geçirme 4) Süreklilik, her engelde duraklamak yerine, sorun alanına daha sonra geniş bilgi ışığında yaklaşmak 5) Öğrencinin yeteneğini incelemek, 6) Mümkünse öğrenciye somut örnekler vermek. Bu nedenle bilginin araştırılması için seyahat önerilmektedir. 7) Öğrencilere haksız şiddet uygulamamak. İbni Haldun'un gözlemlerine göe, şiddetli ceza tenbelliğe, saygısız-

10 Mukaddime, III, 137, 249; II, 420. Ayrıca bkz., pp. 14-15.

11 Mukaddime, III, 37-39.

12 Mukaddime, II, 425.

13 Ibid.,II, 412.

14 Ibid., II, 346.

15 Aynı kavram Sahih el- Buhari'de de bulunmaktadır. Kitab-ı İlim v.1, p.110.

lığa, yalan ve hileye yol açmakta, bunlar da bilginin kazanılması açısından öğrencinin potonsiyel yeteneklerini kullanamamasına neden olmaktadır[16]. İbn Haldun alışkanlıkların kazanılması için farklı yaklaşımlar arasında ayırım gözetir. Örneğin, bir şiirin öğrenilmesinde ezberleme yöntemi gerekli olmasına karşın bilimsel ve hukuksal alışkanlıklar aktif katılımı gerektirir[17]. Bu nedenle, bilimsel alışkanlığı kazanmasının en kolay yolu bilimsel sorunları tartışmak ve soruşturmaktır. Bu vakada ezberleme, süjenin hüküm vermesine yeterli bir araç değildir. Burada İbn Haldun oldukça modern bir gözlemde bulunmaktadır. Sınıfta oturup bir kelime dahi konuşmayan bir öğrencinin bazı bilim adamlarından daha fazla ezberleyebileceğini fakat bu kişinin bu bilgiyi tartışmalarda veya öğretirken etkin bir şekilde kullanamayacağını belirtmektedir. Sonuç olarak, İbni Haldun bilimsel yöntemin kazanılmasında en iyi vasıtanın yaparak öğrenme olduğu üzerinde önemle durur[18] .

İbn Haldun'un algılama, mantık ve bilgi konusundaki fikirlerini felsefi görüş açısından değerlendirdiğimizde bu görüşlerin Skolastik Realizm ve Fenemenoloji ile temel benzerlikler ve bazı farklılıklar içinde olduğu görülür. Skolastik Realizm, **Brubacher** tarafından[19], **Saint Thomas Aquinos**'ın *Skolastik Hümanizm*inden geliştirilmiş Katolik bir felsefe olarak tanımlanmıştır. Doğa ve doğaüstünün, sebeblerin müsebbibi Ezeli ve Ebedi İlah ile birlikte kabulü İbn Haldun'da da ortak temadır. Skolastik* Realizmin ahlâki eğitim kuralları İbni Haldun'un düşüncesine benzerlikler göstermektedir. Birincisi okul; zihnin kültürün gereklerini-evrensel gerçekleri- öğrendiği bir yerdir. Evrensel gerçekler kültüre ve Katolikliğe göre farklı olabilse bile temellerindeki ilke aynıdır. İkincisi, insanın dini gerçekleri kavrama konusundaki kısıtlılığıyla ilgili iddiadır. Fakat doğaüstü vahiy vasıtasıyla insan zihni İlâhî sırların bazılarına nüfuz edebilir. Üçüncüsü, insan irade özgürlüğüne sahiptir, bu nedenle öğrenci, öğretmenin otoritesini kabul veya reddedebilir. Yine, bu otoriter eğitim yapısı en iyi bir şekilde otokratik devletlerde çalışır. Aynı zamanda hangi sosyal tabakada doğmuş olursa olsun en yüksek kariyeri yeteneğe açmaktadır. Skolostik Realism ile İbn Haldun arasındaki temel farklılık Katoliklerin ilk günah kavramında yatmaktadır. Katolikler ilk günahı insan zihninin iyiyi, yani gerçeği ayırd etme konusundaki kabiliyetsizliğinin nedeni olarak görmektedirler. Bu kavram İslâmiyette yoktur. Bu nedenle İbn Haldun insanın deneyimlerinin onu iyi ile kötü, gerçekle sahte arasında ayırım yapmaya muktedir kıldığını söyler.

16 Mukaddime, III, Böl. IV. 34-40.
17 Ibid., III, 394.
18 Ibid., II, 426-430.
19 Brubacher, p. 353-357.
* Teolojik ve felsefi öğreti sistemi

Bir başka açıdan, İbni Haldun'un fikirleri günümüz Fenomenologlarının çizgisine daha yakındır. Bu, **Spiegelburg**'un fenomenolojik yönteminin ilk üç adımında açıkça görülür. Genel bir ifade ile olguların kanıtı mantık tartışmalarında değil gözlemdedir[20] . **Spiepelburg**'un yöntemindeki ilk adım belirli bir olguyu araştırmaktır. Bunu üç safhaya ayırır. Birinci safha, objeye eleştirel bir gözle yaklaşmayı içeren fenomenolojik sezgidir. İkinci safha, fenomenolojik analizdir. Bu safhada sezgiye elde edilen olgunun yapı ve öğeleri araştırılır. Üçüncü safha olumsuzlama, benzerlik kurma veya benzetmeyle fenomenolojik tanımlamadır.

Olgunun merkezi veya kesin özellikleri üzerine konsantre olunmalı, ârızi özellikleri tecrit edilmelidir. Bu adım, İbn Haldun'un tefrik eden (ayıran) akıl kavramına benzemektedir. Geştaltçılar da bu adımı kabul etmişlerdir. Bu nedenle, bu adımın davranışçılıktaki pratik uygulamasıyla İbni Haldun'un bilginin kazanılması için alışkanlık oluşturma teorisi arasında, benzerlik bulunmaktadır.

İknci adım olgunun esasının araştırılmasıdır. **Spiegelbur**, olguyu örnekleştiren ayrıntıların sezilmeden bütünün sezilemeyeceğine işaret eder. Bu ayrıntılar algılamayla, hayal kurmayla veya her ikisiyle birlikte sezilebilir. Olgunun esası, ayrıntılara bakmak suretiyle anlaşılabilir. Bu Eflatuncu kavram, İslâma oldukça uygundur ve doğrudan İbn Hadun'un algılama teorisiyle ilgilidir. Üçüncü adım, olguyla ilgili sebeb-sonuç ilişkilerini kavramaktır. Biz olguları sadece deneyimle bilebiliriz. Deneyim olgular arasındaki bağıntıların anlaşılması imkânını sağlar. Böylece kişi, olgunun belirsiz sayıda tekrarlamasını beklemeden olgunun aslî özelliği olmayan şeyleri farkedebilmektedir. Bu açıdan İbn Haldun, öğrenmenin değerini saf deneyim ve insan zihninin elde ettiği bilgiye dayalı olarak bağıntılar kurma, soruşturma yapma yeteneği olarak görür[21] .

Özet olarak belirtmek gerekirse, İbn Haldun insanı Evrenin odak noktası olarak tanıtır. Fakat algılayan bir zekaya sahip olma aşamasına gelmezden önce tüm bilgilerin cahili basit bir maddedir. Ancak bilgî nedeniyledir ki, biçiminin mükemmelliğine ulaşmaktadır. Zeka ve Tanrı vergisi düşünme yeteneği insanın hareketlerini düzenli ve mantıklı bir şekilde düzenlemesini sağlamaktadır. Deneyimsel akıl, inanın diğerlerinden yararlı şeyler alma yeteneğini temsil eder. Buna karşılık teorik akıl insanın mevcut olan ve olmayan şeyleri algılama yeteneğidir. Bu nedenle insan, ruhun yardımı ve Allah'ın lütfu ile manevi bir niteliğin bilgisini elde edebilir.

20 Mukaddime, III, 251.

21 Spiegelburg v. 2. p. 659-683. **Mukaddime**, I, 195-199; II, 412-419; III, 246-257.

– I –

GAZALİ'NİN "İNSANIN DOĞASI" HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

Claudia Reid Upper*

Giriş

Gazali, nesiller boyunca sadece bütün Müslümanların değil, fakat aynı zamanda her çağda gerçeği araştıranların otorite olarak gördükleri önemli bir şahsiyet olmuştur. İnsanoğlunun öznel deneyimleriyle aklın rasyonelliğini kendine özgü bir biçimde uyumlaştırabilmesi nedeniyle, bu saygı ve sevgiyi haketmiştir.

Ortodoks ilahiyatçı ve akılcılar, *Allah ile insan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırdığı ve psikolojik deneyimle insanı yüksek makamlara yücelttiği için*, tasavvufu istihfaf ederek reddetmişlerdir. Tasavvufu, **Nefs'i Allah ve Allah'ı da Nefs yapmakla** suçlamışlardır. Buna karşılık Gazali, kendi tasavvufi deneyimlerinin gerçekliğine inanarak bu konudaki itiraz ve suçlamaları başarıyla cevaplandırmıştır. İnanç ve akidelerini saf duygusal subjektivizme dönüştürmeden ruhuna geniş bir serbesti tanımıştır. Yaşadığı deneyimleri sadece his ve sezgileriyle açıklamamış, sezgi ve keşiflerini aklıyla şer'i çizgide yorumlamıştır. Ancak, akılla da sınırlamamıştır, çünkü akıl insanlara özgü bir niteliktir ve insana ait vasıfların en üstününün hemen yakınında bulunur. Gazali akıldan üstün vasıf olarak **vahyi** görür, fakat uygulamada, sağduyuyla hareket ederek aklının, kendinden geçme hali olan **"vecd"** durumunu bir dereceye kadar kontrol etmesine müsade eder.

Akıl ile **vecd**'in uyuşabilmesi ve birbirleriyle çatışmaması olgusunu kavrayabilmek için Gazali'nin "insanın doğası ve aklı" konusundaki düşüncelerini tanımak gerekir.

---

* Claudia Reid Upper, "Gazali'nin İnsanın Doğası Konusundaki Düşünceleri", **The Muslim World**, 1961.

Wensink'in dediği gibi,

Bu "İlâhî orjin" teması onu, insanoğlunun vecd halinde Allah'a gerçekten yaklaşabileceği düşüncesine sevketmiştir. Fakat, o da Gazali gibi naturalistik (doğacı) görüşe şiddetle karşıdır. Doğacı görüş, insanı, İlahla bağlantısı olmayan **"yüksek düzeyde bir hayvan"** olarak görür. Gazali ayrıca **Niebuhr**'un "insanın ikili niteliği" düşüncesinden biraz daha farklı düşünür. Niebuhr, Gazali gibi "insan doğasının" İlah ile hayvanlar arasında olduğuna inanır, fakat Gazali insanın İlâhî niteliğine daha fazla önem vermesine karşılık, o orta yolda olmayı her iki niteliğe eşit ağırlık vermeyi yeğler. **Niebuhr**, günahın iki vechesi olduğunu belirtir. Birincisi, İlâhî niteliğimizi unutmamız ve hayvanlar gibi hareket etmemiz, ikincisi, hayvani niteliğimizi unutmamız ve Tanrı olmak için çabalamamızdır. Niebuhr'a göre Gazali ikinci yolda hataya düşmüştür.

Fakat Gazali'nin "insanın ikili doğası" ile ilgili düşüncelerinin daha ayrıntılı bir biçimde tartışılmasına ihtiyaç vardır. Burada, Gazali ile Niebuhr'un düşünceleri arasındaki ince farklılık da bizi yanıltabilir çünkü, **"yarı melek, yarı hayvan"** fikri Wensinck'in işaret ettiği gibi Neoplatonik veya İslâmî değil, kesinlikle Hristiyan bir düşüncedir. Ancak, belki Neoplatonik etkiler nedeniyledir ki Gazali bu düşünceyi farklı bir yöne yönlendirmiştir.

Gazali'nin fikirlerindeki Platonik-Neoplatonik etkiler ayrı bir araştırma konusudur. Fakat burada şunu söylemek yeterli olacaktır ki, Gazali'nin sembolizmi bize Platonik fikirleri hatırlatmaktadır. *Ruhun yeryüzünden çok başka bir âleme ait olduğu* fikri platonik bir öğedir!..*

Kimya-yı Saadet isimli eserinde Gazali insanın ikili niteliğini aşağıdaki şekilde açıklar:

*"İnsan iki ruha sahiptir: **Hayvani ruh ve manevi ruh**. İkincisi insanın meleki tabiatıdır. Hayvani ruh'un yeri kalptir. Bu ruh kalpten çıkarak vücudun bütün organlarını kaplar...O yanımızda taşıdığımız bir kandile (lambaya) benzetilebilir. Kalp bu lambanın fitilidir. Kandildeki yağ herhangi bir nedenle biterse lamba söner. Böylece hayvani ruh ölmüş olur. Manevi veya insani ruh durumu ise tamamen farklıdır. O bölünmezdir ve insan onun sayeinde Allah'ı tanır. Tabir caiz ise o, hayvani ruhun binitidir. Hayvani ruh yok olduğunda o baki kalır, fakat artık atından inmiş bir binici gibidir...*

Yine, insan gerçeğini nasıl tanıyacağımıza ilişkin soruya cevap verirken Gazali şöyle der:

* ("Ruh Rabbinin emrindedir" Ayet-i Kerimesi hatırlanacak olursa yazarın görüşlerinde ne ölçüde isabet ettiği daha iyi anlaşılır.....-çevirmen-)

"Her bir yaratığın esası ve özü bu iki nitelikten hangisi büyükse o alanda araştırılmalıdır". Burada Gazali, kendi düşünceleriyle Niebur arasındaki temel farklılığı ortaya koymaktadır. Gazali'ye göre insanın soz konusu bu iki niteliğinden en yüksek olanı onun gerçek varlığını oluşturur. Niebuhra göre ise bu iki nitelik arasındaki denge onun gerçek varlığını açıklar. Ancak bu farklılık, bir önem verme meselesi olarak görülebilir çünkü, *"insanın hayvani mertebeden melekler mertebesine yükselmesi ve yaratıkların en şereflisi olduğunun bilincinde"* olması gerektiğini söylerken Gazali hemen şunu da ilave eder: *"İnsan bütün bunların yanında güçsüzlüğünü ve çaresizliğini de bilmek zorundadır."* İnsanın gerçek özü olarak onun meleki tabiatını vurgularken, hayvani yönünü unutmaz. Çünkü **insanın** zayıflık ve çaresizliğinin açık bir şekilde farkındadır.

Ancak Gazali'nin, insana günahı nedeniyle yeryüzündeki hayatı boyunca verilen mevki anlamına gelen *"yarı melek-yarı hayvan"* nitelemesinde bulunan Niebuhr ve diğer Hristiyanlardan farklı bir yorum getirmesi ilgi çekicidir. Gazali bu dünyayı, insan için asli niteliğine yabancı bir yer olarak görür. ***"Bu dünya, bir yerden diğerine yolculuk yaparken konakladığımız bir durak veya bir pazar yeridir... İnsan ruhu bu dünyaya toprak ve su biçiminde Allah'ın eserlerinin bilgisini elde etmek âmacıyla inmiştir. İnsan ruhunun o yüce aleme dönmeye çalışmasının nedeni orjininin (başlangıç ve kökeninin) orada olmasındandır. Bu onun meleki tabiatıdır"***.

İnsan, bu süflî dünyaya, bilgi ve tecrübe kazanmak istemesi üzerine gönderilmiştir. Burada **"istemesi üzerine"** ifadesi dikkate değer bir özellik taşımaktadır, çünkü Gazali ruhun bu dünyaya ait olmadığını ve bu dünyada kalmak istemediğini düşünmektedir.

Wensinck, yaptığı alıntılarla, Gazali'nin doğan her çocuğun İslâm fıtratı **(İslâmı kabul etme ve Allah'ı tanıma eğilimiyle)** doğduğunu, eğitilmesi ve Allah'tan geldiğini hatırlaması ve düşünmesiyle ruhunun mükemmele ulaşacağına inandığını belirtmektedir. Hristiyan teolojisinde, bu dünyaya tek bir **düşüş** vardır. O da **Adem Peygamber'in** işlediği günah nedeniyledir. Oysa Gazaliye göre, *her insanın ruhu cennetten çıkmıştır.*

Bu şu anlama gelir: Gazali, *sadece Adem peygamberin İlâhî orjinli olduğuna ve dünyaya düşmesiyle onun işlemiş olduğu günahın bütün insanlığa teşmil edildiği düşüncesine karşı, dünyadaki her bir insanın İlâhî bir orjine sahip olduğuna, dünyaya düşüşün bir ceza değil tecrübe vesilesi olduğuna inanır.* Hristiyanlara göre, insan doğası gereği yeryüzüne aittir, çünkü o bir günahkardır. Oysa Gazaliye göre, ***insan doğası yeryüzüne ait değildir, çünkü onun orjinal özü bu dünyaya yabancıdır.***

Böylece görülmektedir ki, insanda bulunan ilâhî öz (orjin) fikri nedeniyle; "insanın bu dünyaya yabancı olduğunu, kişinin bu nedenle beslenme, barınma ve giyinme gibi temel bedenî ihtiyaçlarına dikkat ederken, ruh durumuna daha fazla önem vererek bu dünya dışında kalmaya çalışması gerektiği" düşüncesindedir. **İnsan ruhu, sürekli Allah'a yakınlık için çaba harcamalıdır. Bu onun doğal özlemi ve yeryüzündeki başlıca görevidir.**

Gazali insan tabiatına, manevi ve fiziksel (meleki ve hayvani) boyutlarının yanısıra bir başka yaklaşım biçimi daha getirir. Sık sık çeşitli şekillerde, beşeri melekeleri sıralar. Bu melekeler (yetenekler) sıralamasının *ikili insan kavramına* uygun olduğu söylenebilir. Bu melekelerin en alt derecesi saf hayvani yeteneklerdir, en üst derecesi ise İlaha yakın olanıdır. Gazalinin bu konudaki düşünceleri **Mişkât-ül Envar** isimli eserinde görülür. (1) "Duyu ruhu" en alt düzeydeki hayvanlarda ve bebeklerde bulunur. (2) "İmgeleme (hayal kurma) ruhu" duyularla alınan bilginin kaydedilmesidir. Bu meleke bilgiyi zihinde alıkoyarak onu gerektiğinde kendisinin üstünde bulunan akıl (zeka) ruhuna iletir. Bu aynı zamanda hafıza melekesidir. Bebekler ve alt düzeydeki hayvanlar buna sahip değildirler. (3) Akıl (zeka) özellike beşeri bir melekedir, fikirleri "zorunlu ve evrensel uygulama önermelerini" yani evrensel veya somut gerçekleri kavrayarak algılar. (4) "Mantıki ruh" saf mantığa ilişkin verileri alır, onları birleştirir, önermeler şekilde düzenleyerek onlardan yeni bilgiler üretir. Bir önermeyi ikiye ayırır, önceki önermelerin sonucundan hareket ederek yeni önermelere ulaşır "ve böylece kendi içinde bölünmek suretiyle sonsuza kadar uzar." (5) "Transendental (müteâl) peygamberi ruh" zekâ ve mantık yürütme melekelerinin sınırları dışındakileri kuşatır. Bu melekenin kuşattığı bilgiler, yerlerin ve göklerin Rabbına, yüksek ilâhî dinlere ve Allah'ın ilmine ilişkindir. Gazali en yüksek melekeyi, zekâ ve mantık yürütmede olduğu gibi tanımlayarak değil, tecrübeyle açıklamaktadır. "Fikirler ve önermeler" konusunda eğitilebilirsiniz, fakat "vecd halini" tecrübe etmek zorundasınızdır.

"**El-Münki'zu min'ed-Delâl**" ve "**Kimya'yı Saadet**' isimli eserlerinde de benzeri düşüncelere rastlanır. Bu eserlerdeki düşünceleri **Mişkât**'takilerle karşılaştırıldığında yeteneklerin tanımlanmasında 'bazı' değişiklikler olduğu görülür. Ancak tanımlanan safhalar her defasında aynıdır. Gazali'nin değişik eserlerindeki bu düşünceler gözden geçirildiğinde, onun belli bir "**beşeri yetenekler**" nosyonuna sahip olduğu, fakat bunlarla ilgili olarak *doğmatik bir sistem* belirlemediği görülür. Gazali'nin söz konusu yetenekler derecelemesini sık sık ifade etmesi, kendisi, okuyucuları ve **insan nedir** sorusunu anlamaya çalışan kişiler için çok önemli olmasındandır. Dünyada her zaman **doğacı görüşe** sahip kişiler olmuştur. Bu kişiler insanın doğasını, evrim geçirmiş üst düzeyde bir hayvan olarak görürler, ancak Ga-

zali kesinlikle farkındadır ki, insanla hayvanlar arasında derin bir uçurum bulunmaktadır. Çünkü insan fikir, kavram ve önermeler üreterek bir sonuca varabilmektedir. Gazali ayrıca, insanı akıl (zeka) fonksiyonuyla sınırlayan kişilerin görüşlerini de reddetmektedir. Çünkü bu kişiler, İlâhî görme kabiliyetini veya **vahyi** inkâr etmektedirler. Bu en yüksek meleke sayesinde mucize ve kerâmetler vardır. Zeka nasıl ki, duyumların ve imgeleme yeteneğinin üzerindeyse, transendental (müteâl) yetenek de, zeka ve aklın üzerindedir. **"Ve işte sana bir söz, aklın rasyonel dünyasının sınırlarından kurtul!... İçindeki nihâî mükemmellik durağını gör."**

– J –

KENDİSİYLE YÜZ-YÜZE İNSAN

Seyyid Vahid üd-din*

Bizim, insanın çelişkili yapısına vukûfumuz ve insanoğlunun birbirine zıt iki eğilimin etkisiyle hareket ediyor oluşunu farkedişimiz ince felsefik düşüncelerin neticesi değil, fakat tüm zamanların mistik, dinsel ve şiirsel geleneklerin sonucudur. Bu yüzden, yeni felsefe düşüncesindeki dini ve mistik eğilimleri ortaya çıkarmak, anlamak ve kendi arkaik tecrübesi içinde bireyin felsefe öncesi, kendini değerleyişi konusundaki düşüncelerin nasıl olduğunu görmeye çalışmak, bireyin gerçek suretini çizmekte bize önemli ölçüde katkıda bulunabilir. İranlı büyük şair ve mutasavvıf **Feridudin Attar**'ın hayatından verilecek bir örnek, söylemek istediğimizi karmaşık felsefik cümlelerden daha iyi açıklayacaktır. Attar Nişabur'u yağmalayan Tatar istilâcılarının eline esir düşünce, önemli bir meblağ fidye karşılığı serbest bırakılma teklifini kendisinin daha değerli olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Bununla birlikte daha sonraları kendisini esir alan kişiye, fidye olarak bir ot demetine razı olması için ısrar etmiştir. Çünkü kendisini o kadar bile değerli görmüyordu. Sonuç kolayca tahmin edilebilir. Bu hikâyenin gerçekliği, tarihi anlamlı kılan diğer pek çok anekdot gibi, bugün için tartışma konusu edilebilir. Ancak, anekdotun tarih ötesi uygunluğu tartışılmazdır. Bu büyük sufi'nin hayatı çevresinde örgülenen anekdotun nakledilmesindeki gerçek amaç; Kur'an-da da zikredildiği gibi insanın varlığındaki çelişkidir: **"Gerçekten biz insanı en mükemmel bir şekilde yarattık ve sonra onu aşağıların en aşağısına indirdik"**(Kur'an - 95).

* Seyyid Vahid üd-din, Kendisiyle yüzyüze İnsan, **Islamic Culture**, 1965.

Neticede, insan iki sonsuz arasında hareket eder. Bunlar öyle sonsuzluklardır ki, biri insanı baş döndürücü yüksekliklerde gezdirirken bir diğeri onu dehşet verici derinliklere batırır. Başka bir deyişle, insan ilâhî yüce bir makama yükselebileceği gibi, insan kimliğini kaybedeceği bir dereceye de düşebilir.

İnsan, kendisini farklı iki düzeyde hisseder, onun kendisiyle ilgili imajı geçmişindeki olaylara ve psikolojik durumunun değişikliklerine göre biçim kazanır. Bu nedenle, "insan nedir?" sorusuna her güçlüğü bir kerede çözecek kesin bir cevap verilemez. İnsan, bir açıdan sorumsuz biri olarak görünüp, **Psalmist**'in **"insan nedir, senin onun farkında olma yetin midir?"** ifadesini doğrularken, diğer açıdan bir sınır taşı ve Mutasavvuf **Beyazıt**'ın **"kendimi tenzih ederim, şanım ne yüce"** sözüyle aşırı güç sahibi biri olarak görülmektedir. Tabii o zaman, insanın dini bilinçlilikle, bir taraftan tüm mahlukatla birlikte anlık ve geçiciliğin şekli özelliklerini paylaşıyor görünürken, diğer taraftan tozdan ve varoluşun küllerinden yeni bir varoluşun zaferine yükselmesi umulur. İnsan, dünyada olma tecrübesinde, şimdi ve burada olarak varlığının o kadar farkındadır ki, çoğunlukla zahiri veya gerçek olarak tasfiyesinin kaçınılmazlığından, ölümle yüzyüze geleceğinden habersizdir. Fakat insanın diğer insanlarla teması, varlığın diğer hiçbir düzeyinde bulunmayan başka bir boyuta sahiptir. Burada tekrar iki durumla karşılaşırız: İnsan bir taraftan kendisini penceresiz bir hücrede yalnız, arkadaşsız ve kendi dünyasına hapsolmuş bulurken; diğer taraftan kendisini sevgi ve sempati bağlarıyla diğerlerine karışmış, başkalarıyla haberleşerek hayatını anlamlandıran, sanatsal yaratıcılık ve bilimsel başarılar peşinde koşan biri olarak görür. Onun bu varoluşsal özelliğidir ki, bir insanı diğerinden farklı kılar. Ve insan bu ilkel yalnızlık içinde, arkadaşlık ve sevgide kendi kendisini aşma dürtüsünü taşır. Fakat daha büyüğünü seven, daha derin birisi, tüm görüntülerin tersine, nihai aşamada, mahremiyetin aşılamayacağının farkındadır. Gerçek dostluk, sadece kişinin yalnız olma hakkını tanıması ve ondan vazgeçmemesiyle gelişebilir. Yalnızlık paylaşılamaz, yoksa dostluk, güvenilirliğini kaybeder. O halde, kendisinin kimliğine sahip olmamakla insan, kendisinden kaçma teşebbüsünde bulunmaktadır. Bazı geleneksel yorumlarda Mutasavvıfların **vahdet** tecrübeleri buna hamledilmiştir.

İnsan, tam ve kamil olmaktan çok eksik ve yetersiz olarak zuhur etmiştir. Teolojik ve felsefi teoriler, zaman zaman ağız değiştirmişlerdir. Kant gibi filozoflar, insanın şeref ve değerine önem vermişlerdir, fakat Kant'ın düşündüğü bu şeref, insanın bireysel kapasitesini değil, tüm insanlığı temsil eder. O, insanın aslında yeterince ahlâksız olduğunu fakat tüm insanlığı temsil ettiği için saygıyı hak ettiğini savunur. Pascal gibi dini düşünürler, insanın

ızdırabını, onun büyüklüğü olarak görürler. Bilimsel teoriler insandan genellikle **"kozmik öksüz"** olarak bahsederler. İnsanın, sonunda Allah'la barışacağı, cennetten kovulmuş bir sürgün olduğu şeklindeki eski görüşün yerini "insanın kendisini bu dünyaya "atılmış" olarak bulduğu, ölümlü olarak bu dünyada hüküm sürdüğü, korku yarattığı, acı ve ızdırap çektiği görüşü" almıştır. Kur'an-ın bir ayetinde, insandan "emanetin taşıyıcısı" olarak sözedilmekte ve bu emanetin yaratıkların tümüne sunulduğu yerlerin ve göklerin sorumluluk almaktan kaçındıkları ve sadece insanın sonuçlarını düşünmeksizin bu emaneti cesaretle kabul ettiği bildirilmektedir. **"Biz emaneti (Allah'a itaat ve ibadetleri) göklere arza ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler; ondan korktular da onu insan yüklendi, insan (bu emanetin hakkını gözetmediğinden) cidden çok zalim çok cahil bulunuyor"**.(33:72)

Bir ortaçağ mutasavvıfı **Mahmud Şabistari**, insanla ilgili olarak sorulması gerekenin onun "**ne**" olduğu değil, "**kim**" olduğu, sorusunu ileri sürmüştür ve günümüzde **Heidegger** de, Sokrat öncesi Yunan düşüncesinin yorumunda aynı soruyu sormaktadır. **Şabistari** ve **Heidegger**, insanın otantik (hakiki) kimliğini araştırırlarken, onun hususi varlığı içinde "**kimliğini**" keşfetmişlerdir. Fakat daha yakından bakarsak, Mahmud ve Heidgger'in felsefi saiklerinin arkasında farklı dünyaların olduğunu görürüz. Heidegger insanı, zaman ve tarih içinde ele alıp ona "kuşkuyla" yaklaşırken; sufi düşünür insanın "**zâtıyla**" veya "mahiyetiyle" ilgilenir. Onun bu dünyada oluşuyla veya tarihi gelişimiyle değil, O'nun varlığı **dünyasız** ve **tarih-siz**'dir. Fakat Heidegger'in yaklaşımında bile reddedilemeyecek derin teolojik bir aksan sözkonusudur. İnsanın dünyaya korku ve bakımlılığıyla düzen getirmesi "**düşmüş bir varlığın**" özellikleridir ve aynı zamanda bu varlığın, hakiki kimliğini bulması için aşırı bir çaba içinde bulunması demektir.

Tasavvufun insanı "**daha yüksek düzlemlere (mertebelere) hareket eden bir yolcu**" veya "**Allah'ın bir imgesi**" veya "**O'nun halifesi**" şeklindeki görüşleri anakronistik* gibi görünürken; bugün, dünyeviliği içinde insanı anlayışımız dini ve mistik bilinçliliğe karşı hiç sona ermeyen uyanıklığımızdan büyük ölçüde yardım görmüştür.

İnsanın dünyadaki varlığı iki verimli yolda tartışma konusu olmuştur. Bunlardan birincisi varoluşçu yaklaşım diğeri de ilk ivmesini **Max Scheler**'den alan felsefi antropoloji'dir. Şimdi insanın **kelam**'ın tecessümü veya onun Brahman'la olan hakiki kimliği yerine, kısıtlılıkları ve eksiklikleri soruşturulmaktadır. Prometyen duruşu ile eksiklikleri hesaba katıl-

* Anakronistik: Yanlış düzlemde kullanma, tarihsel yanılgı. (Çev.)

maktadır ve gerçek şu ki, eksikliklerine ve görünür değersizliğine rağmen o, kendisine sunulanı reddecek kadar büyüktür.

O halde insan nedir? Max Scheler'e göre, onun hayata "hayır" diyebilme kapasitesidir. Doğanın kendisine sunduğu şeyi reddedebilme gücü insanı dünyada eşsiz bir mevkiye koymaktadır. İnsan kendisini hayatın baskılarından kurtarabilmektedir. Hayvan kendi dünyasında "vecd halinde " kaybolmuşken insan, duyu organlarının ve hayati güdülerinin kısıtlılıkları olmaksızın bu objeleri idrak edebilmektedir. O, hayvanların sahip olmadığı, dünyaya açık bir yaratılışa sahiptir. Scheler, Nietzsche ile aynı fikri paylaşarak insanın, önermeler yapabilecek bir hayvan olduğunu söyler. İnsan kendisini ve dünyayı aşabilen bir varlıktır, kinayeler ve nükteler yapar ve kendisinin ötesine gitme kabiliyetine sahiptir. O halde insan olmak, burada ve şimdi verilen dünyaya radikal bir "hayır" diyebilmektir. İnsan içgüdülerini bastırabilen bir varlıktır ve hayvanların tersine, gerçeğe her zaman "evet" der, aynı zamanda belli bir gerçeğe karşı ebedi protesto olarak hayata "hayır" diyebilmektedir. O, dünya çevresinin kendisine verdiği herşeyi kabul eden biri değil, fakat eksikliğini ve yoksunluğunu teyid eden içgüdüsel baskılarla engellenen bir varlıktır.

Felsefi antropolojiye bir diğer önemli katkı **Plessener**[1] tarafından yapılmıştır. O, insanın eşsizliğini, onun "**dışmerkezsiz**" liğinde bulur..İnsan, hayvanlar gibi, kendi varlığının kanıtı olarak oruç tutmaz, nedeni kendisinin dışındadır. O, kendisinin "**mühletli, uzamsal**" bir varlık olduğunun bilincindedir. Onun bu dünyadaki tüm kültürel hayatı bir izhar, bir görünümdür. Modern felsefi antropoloji, metafizik varsayımlardan kaçınarak insanı, özel bir öneme sahip "**vücutsal bir şey**" olarak görmektedir. Plessener, vücutla her hangi bir nesne arasında ayırım gözetir. Vücut yaşadığı sürece bir deneyim merkezidir. Benim, yaşadığım sürece, vücudumla olan ilgim, diğer nesnelerle olan ilgime benzeyemez veya onlarla aynı olamaz. Plessener gibi yazarlarda insan sadece bir cisim değil, materyalist yorumlara karşı dikkatlice korunmuş bir vücuttur. "**Ben**" derken kastettiğim vücut, bir nesne değil kendimle yüzyüze olduğum benim'in bir parçasıdır. **Benin** kendisinin dışında olması özelliği insanı hayvanlardan ayırmaktadır. Fiziksel özellikler, Plessner'in antropolojik görüşlerinde sadece tecrübî bir değere sahiptir. İnsan ayrılmaz bir biçimde herhangi spesifik bir ortamla bağımlı değildir, plaentolog **Dacque**'nin önerdiği gibi, insan pekâlâ tanıdığımız biçimlerden farklı bir formda tahayyül edilebilir. Biyolog **Von Üxull**'un düşüncesine göre, hayvanlar kendi türlerine mahsus bir dünya ile sınırlandırılmıştır. Hayvanlar bu dünyada,

---

1 H. Plessener, Die Stufen der Organischen und der Mensch, Berlin, 1965, p. 127.

dünyalarını ilgilendirmeyen uyaranlara hiç cevap vermezler. Bir örümcek dünyasını ilgilendiren en küçük bir uyarana aşırı duyarlı, fakat dünyasını ilgilendirmeyen kulakları sağır edici gürültülere kayıtsız kalır.

Vol Üxull'un düşüncelerini eleştirenler, insanda biyolojik engellerin ötesine uzanan bir kapasite olduğunu bulmuşlardır, fakat doğal sınırlılıklarını aşma kapasitesine sahip olsa da reddedilemeyecek bir gerçek vardır ki o da, insanın dünyanın geneline kayıtsız kalmak suretiyle kendi dünyasına kapanabileceği veya kendisini kendi dünyasıyla sınırlayabileceğidir. **Carrell** önemli bir düşünceyi dile getirir: Bir hekim, bir mutasavvıf ve bir âşık farklı dünyalara sahiptirler, bu yüzden kendi dünyalarının dışındaki uyaranlara hiç bir tepki göstermeyebilirler.

Felsefe yönelimli biyoloji ve felsefi antropoloji sınıflamalarını bir kenara bırakıp insanı Heidegger'in felsefesi doğrultusunda ele aldığımızda, tüm atmosferin köklü bir değişikliğe uğradığını görürüz. Şimdi insan, duygusal "akordu" veya mizacı ile anlaşılmaya çalışılır. Heidegger'in temel mizaç ile ilgili ilk düşüncsi **endişe** idi ve dünya bir endişe, korku ve kaygı yeriydi. Fakat biz kendimizi "korku" ile sınırlamayıp daha olumlu mizaçlara geçersek, o zaman dünya bütünüyle farklı bir renge bürünecektir. İnsanın temel mizacının korku olduğuna karşı çıkılarak çok şey söylenebilir ancak, korku yine de önceliğini koruyacaktır! Korkuyu sağlayan, insanın somut hayat durumlarına açık olması değil, fakat onun ölümlülük bilinci, varlığı, şimdi ve burada olması ve yabancılığıdır. **Leibniz** bunu **"varoluş kaygısı"** (inquietude puissante) olarak isimlendirmektedir. Ancak korkuya böyle tek taraflı fazlaca önem verilmesi, kuşku doğursa da, gerçekte korku, insanın "olumlu mizaç ve duygular" olarak isimlendirilen durumundan çok daha doğru bir resmini vermektedir. Bir mutasavvıfı dünyada iken **evinde olmadığı hissine** sevkeden, **evsiz ve köksüz biri olarak duygulandıran** muhtemelen bu korkudur. Fakat onun evsizlik hissi, söylenebilecek son söz değildir, çünkü mutasavvıf bu duygu temeline bağlı olarak içinde bulunduğu kültürden ayrılıp kendisini aşabilmektedir. Kültür biyolojik eksiklik veya yetersizliğe karşı bir tepki veya bir savunma mekanizması (Freud) olmayıp, tersine kişinin kendi durumuna, beşeri durumuna olumlu bir karşılık veya cevaptır. Sanatta ve dinde karakteristik bir biçimde bu beşeri karşılık ortaya çıkmaktadır. Bu dünyada olmanın bir ögesi olan özlem ne yazık ki ekzistansiyelist yaklaşımda bulunmayan bir eksikliktir. Özlem geleceğe yöneliktir. İnsan kendisine verilmeyene ve hiç bir zaman verilmeyecek olana özlem duymaktadır. Verilmiş olsa bile bütün, **tamlığıyla** verilmemiştir. Böyle bir özlem, arzulardan farklıdır. Arzular, tatmin edilebilir, özlem hiç bir zaman giderilemez, gideriliyormuş gibi görünse de yetersizlik öğesi her zaman rahatsız

edici bir faktör olarak var olagelecektir. Özlem belirli bir nesneye yönelik olabilir de olmayabilir de. Fakat belirli bir nesneye (objeye)yönelik olsa bile, bu nesne tam olarak tanımlanamaz. İnsan sebebini bilmeksizin huzursuzluk duyguları içindedir. Görünür bir nedene bağlı olmayarak acı çeker. Özlemin ilham verdiği en iyi şiirlerin bazılarında da hüzünlü matem havası hissedilir. Anılara gömülerek, geçmiş gelecekmiş gibi yaşanır. Geri döndürülemez bir şekilde geçmişte kalan bir tecrübeyi yeniden yaşamak için özlem duyar onu geleceğe yansıtmayı umarız. Öyle olur ki, birden karşı koyulmaz bir şekilde, insanı bu dünya vatandaşı olmasından ayrı olarak görmeye ve huzursuzluğumuzu ötenin habercisi olarak hissetmeye başlarız. Tüm başarılar önemsiz, yapılanlar yetersizdir ve bu huzursuzluğun nedeni dünyevi terimlerle ifade etmek gerekirse insanın mükemmel olmamasında ve onun tamamlanmamış bir yapım olmasında görülür. Şimdi duyduğumuz özlem dini bir aksan geliştirerek, **şer dünyasına kefaret edecek bir karizmatik figürün beklentisine** dönüşebilir. Özlemin müteal (...., fizik ötesi) boyutu, ifadesini insanın, "**olmadığına hasret**" eğiliminde bulur ve "**İlâhî bir rahatsızlık**" sıkıntısıyla çalkanalanılır. İnsanı, önündeki mevcut imkânlar ve ihtimaller ilgilendirmez, o imkânsızı araştırır. Urdu şairi **Galip**, "*Bu ihtimaller kümesi, yolun üzerindeki tek bir ayak izine dönüşürse ben neyi araştırıp, özleyeceğim?*" diye sormaktadır. **Goethe** "Teselli Gözyaşları" isimli güzel şiirinde, kedisine verilenden tatminsizdir, insanı yıldızlara yükseltmeye çalışır, araştırdığının ne kadar boşuna bir uğraşı olduğunu görerek teselliyi gözyaşlarında bulur. Fakat belirtilmelidir ki, Goethe için bunlar "boşuna akıtılmış gözyaşları" değildir. Tersine, insanın ölümlülüğün kısıtlılıklarını yenme konusunda duyduğu susuzluğun ifadesidir. Tecrübi olarak var olmayış (yani namevcudiyet) varoluş dürtüsü açısından hiç farketmemektedir. Büyük mutasavvıf **Celaleddin-i Rumi**'de aşağıdaki sözleriyle bunu kasdetmektedir: "**Dedi: Bulunamayacak olanı ne diye arıyorsun." Ben de şöyle söyledim: Benim aradığım da bulunamayacak olandır".**

İnsanın faaliyetleri sonsuz çeşitliliktedir. Bu faaliyetler birbirine zıt terimlerle ifade edilebilir. **Cassirer**'in belirttiği gibi insan dil kullanma ve diliyle sembolleri ifade etme yeteneğine sahiptir. Diğer taraftan onun sessizliği daha az anlamlı değildir, diliyle aktaramadığını sükûtla aktarır. Onun sessizliği, Buddha'nın tebessümü kadar anlamlı ve gizli bir konuşma biçimi olabilir. Sessizliğin türü, kişinin doğru kelimeyi bulamamasından olduğu kadar, konuşmayı kasıtlı olarak kesmesinden de anlaşılabilir. Zen Budist deneyimde, sözün arasına girildiğinde hiç rahatsız olmayan, fakat konuşulan soru ve cevaplar geçersiz olduğunda hemen anlamlılık kazanan yine sükûttur. Sessizliğin bu haberleşme özelliğinde, mantıki herhangi bir yargı yoktur, fakat kişi onun anlamına katılmak suretiyle ifade eder.

Kelimeler, beşeri tecrübenin farklı seviyelerinde farklı bir fonksiyona sahiptirler. Alelâde düzeyde pratik menfaatlerin elde edilmesine hizmet edip sabit bir referans çatısına göre çalışırken, bilimsel düzeyde, bilimsel düşünce durumuna geçildiğinde referans çatılarını değiştirirler. Şiir ve dinde sadece yazılı kelime değil onun sesi de kendine mahsus referans çatısına sahiptir ve bu referans çatısı ilk ve son olarak kurulmuş değildir, tersine farklı anlam ihtimalleri ile veya "ilhamla" yüklenmiştir. İnsan kuşkusuz diğer varlıklardan ayırd edilmez değildir. Bu kez belki sözel sembollerle değil fakat sanat, renk, ses, mimik ve hareketlerle belki daha etkin bir biçimde haberleşir. Sanatta söylenilen değil, söylenilmeyen, fakat sezilen önemlidir. Aşk gibi derin boyutlu beşeri tecrübede kavranılmaz fısıldayıcılar telâffuz edilen ve görünür anlamıyla bir etki uyandırmayan kelimelerden daha anlamlıdır. Mahrem konuşmayla meşgul olan kişiler, derinliğe dalmak için birden sükût ederler ve kendilerini yabancılaşmış ve daha "konuşkan" bulurlar. İnsanın Allah'a duadaki hitabında, kelimeler işlevini yitirir, kişi, O'na yalaştıkça ezeli ve ebedi bir sırra girdiğini hisseder artık kelimeler en gizli mahremiyetini ifşa ediyor gibi görünür. İnsan bir taraftan konuşma yeteneğiyle ayırd edilirken, diğer taraftan kelimeler düşünce ve duygularını aktarmakta yetersiz kaldığında sükût edip diğer muhtemel haberleşme yeteneklerini kullanması ile tanınır. Fakat kültür, ister kelimelerle ister diğer iletişim araçlarıyla yapılmış olsun, haberleşmeye dayanır. Ancak, haberleşme sınırının bilincinde olunmalı ve felsefe bu "sınır" bilincine dayandırılmalıdır. İnsanın sınırını sadece müteal (transcendence) ile ilgili olarak düşünmek gerekmez. Bu sınırlılık kültürel ve bilimsel faaliyetlerin her alanında görülür, mümkün tüm tecrübeleri aşmaya cüret ettiğimizde en keskin biçimiyle ortaya çıkar. Şimdi bile kültürel veya tarihi bir eşikten sözedilebilir. İnsanın, sadece cari olaylara ve çevresinde kendisini ilgilendiren şeylere tepki gösterip, ekseniyle ilgi kuramadığı şeylere veya tarihi olaylara kayıtsız, "kör" kaldığı doğru değil midir?

Bu nedenle insanın din, sanat ve bilimsel başarılar ve günlük yaşamında başından geçirdiği deneyimler ve hayal kırıklıkları onu yeknesak özellikler ile açıklamamıza yetmemektedir. İnsan, Nietzsche'nin dediği gibi sabit bir hayvan değildir, tersine tüm anlaşılmazlığı ve tanınmazlığı ile tezahür etmiştir. İnsanoğlu, hayvanların sahip olmadıkları bir tarihe sahiptir. Onun dünyadaki varlığı, tarih ile -bu tarih onun geleceğini inceleme konusu yapmasa da- ilişiktir. İnsanlık tarihi, olanların tekrarı değil, sürekli yeni ihtimallere kapı açan yaratıcı bir süreçtir. Tarihin açık bir geleceğe yönelik, geçmiş olarak görülmesi yeniden meydana gelişe ruhsat vermemektedir.

O halde insan nedir? İnsan, saf kişiliği, kendine yabancılığı ve kendi mutlak ben-liği içinde -Herhangi bir mahluka atıfta bulunmaksızın- Allah'ın kendi Benliği'ndekine benzer bir sır-

dır. Burada **Karl Jaspers**'in sözü söylenebilir: "Ben, bildiğim değilim, ne olduğumu bilmiyorum"[2] . Tek başına tefekkür halindeyken kendisine yabancı biri gibi görünüp nihai sırrının ne olduğunu bilmeyen insan, fenomenel durumunu sadece tarihi ile anlayabilirdi. Tarihle ilgisi nedeniyledir ki insan, gizliliğinin sınırlarını aşmış ve her hareketi ile bireysel kapasitesinin üstünde bir yetkiyi üzerine almıştır. Tarihe aşırı bağlılığı ile insan, kendisini büyük bir riske sokmuştur. Onun tarihle "nişanlanması" metafizik köküyle yabancılaşmasına sebep olmuştur. İnsanda anlamlı olan ve onda beşeri olan her şey tarihle uygunluk içinde değildir. Tarihin uç noktasında yer alan ve insan hayatını örgütleyen küçük sevinç ve üzüntüleri, sevgi ve hayal kırıklıklarını hor görerek tarihin menkibevi boyutuyla bu kadar büyülenmeyelim. Görülmeyen pek çok çiçek, atmosferi güzel kokusuyla doldurmakta fakat arkasında hiç bir iz bırakmamaktadır. Bir kişinin hayatı, başka bir kişinin etkisiyle hadiselerle dolu geçebilir, bununla birlikte bu kişi tarihi "olaylara" tamamen kayıtsız kalabilir.

Ancak yine de insanın nasıl "davrandığını" tarih platformunda öğreniyoruz. İnsan bir taraftan uygarlıklar kurarak ve tabiatını aktararak tarihe anlamlılık kazandırırken, diğer taraftan tüm başarı ve çalışmalarını boşa çıkaracak yıkıcı bir eğilimi içinde taşıyor görünmektedir. Halkın iradesini yansıttığını ileri sürdüğü devletler kurarken, halka karşı olan bir idare sistemi geliştirmektedir. Demokrasiler dejenere olarak diktatörlüğe dönüşmekte, kliklere veya sesi en fazla çıkan azınlıklara hizmet götürmektedir. Devleti kontrol eden bireyler, karar saatlerinde hırs ve tutkularının kurbanı olarak, her nasıl adlandırılırsa adlandırılsın yüksek bir yer tarafından "kandırılmış" izlenimi vermekte, temsil ettiklerinin dışındakilere hizmet etmektedirler. İnsan, sadece kendisine verilen "rolü" oynuyor görünmektedir. Tarih içinde, kendisiyle yüzleşmesinde insan kendisini tanıyamamakta, ahlâkî kimliğini kaybetmiş gözükmektedir. Ahlâklılık her adımda reddedilmiştir. Tarihte "ahlâki bilinçliliğe" karşı çıkan ögeler hiç bir zaman merak konusu olmamıştır. İnsan insanın kurdu olmuş, insan insana zulm etmiş ve zalimler sürekli olarak rollerini değişmişlerdir. Hayvani güç, bazı zamanlarda tavına girmiş gözükse de tarihi düzeyde hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. İnsan tarihinin daha iyi bir dünyaya doğru mu geliştiği veya yakın bir kıyamete mi yaklaştığı çözüme kavuşmamış bir sorudur. Tarihin saçmalık ve çelişkilerle dolu olduğu böyle bir zamanda dini bilinçlilik, tarihin ötesindeki tarihte anlamlılık bulmaya çalışmaktadır.

2 Karl Jaspers, Die Geistige Situation der Gegenwart, Berlin, 1965, p.963.

BÖLÜM II

İŞ HAYATINDA İSLÂM İNSANI YÖNELİMLİ FİRMA DAVRANIŞI

– A –

EKONOMİK HAYATTA MÜSLÜMAN İNSANIN TUTUM VE DAVRANIŞLARI

Prof. Dr. Sabahaddin ZAİM*

İslâmın ekonomik görüşü, son çeyrek asırda üzerinde çok durulan bir konu olmuştur. Bu çok cepheli ve geniş konu, bu makale içinde sadece insanın eğitilmesi ve yetiştirilmesi yönünden ele alınmış ve bir müslümanın ekonomik hayattaki davranışlarının nasıl olması gerekeceği ana hatlarıyla incelenmiştir.

Gerek kapitalizm, gerek sosyalizm (Komünizm) materyalist, maddeci bir dünya görüşüne sahiptir. Bu dünyayı düzenleme tarzında bir birinden ayrılırlar. Fakat konu olarak ele aldıkları ve düşündükleri insan tipi, özellike maddî güdülerle davranışlarını düzenliyen bir iktisadî-adam "homo-economicus" tur. Bu sebeple Karl-Marks, teorik malzemesini **Ricardo**'dan alırken, aynı insanın davranışına göre iktisadî teorisini, yani Marksizmi bina etmiştir.

Halbuki İslâm ekonomisinde düşünülen insan, Allahın emir ve yasaklarına, kitabı olan Kur'an-ı Kerim'e, Peygamberimizin sünnetine, âlimlerin ortak kanaatleri olan **İcma-ı Ümmet**'e ve büyük âlimlerin içtihatları sonucunda tavsiye ettiklerine ve İslâm devletinin İslâma uygun emirlerine göre yaşayışını ve davranışını düzenliyen bir insandır; bu insan **homo-economicus** değildir. Kur'anın emrine göre "Allahın ipine sımsıkı sarılıp, ayrılmayan (III: 103:109) **Müslüman-insandır.** Gerçi, bireyin aslında menfaatini seven bir fıtratta ya-

* Sabahaddin ZAİM, **Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları,** Bu yazı, 5-11 Nisan 1976'da Mekke-i Mükerreme'de Kral Abdülaziz Üniversitesi tarafından düzenlenen "**İslâm İktisadı Birinci Dünya Kongresi**" ne tebliğ olarak sunulmuştur.

ratıldığı kabul edilmektedir. "Hakikat o mal sevgisinden pek katıdır"(El Adiyat:8). Menfaat ve tamah duygusunun, insanı tamahkârlığa, cimriliğe sevkettiği bilinir. "De ki: Rabbimin rahmet hazinelerine siz malik olsaydınız, o zaman harcamaktan (tükenir) korkusuyla mu- hakkak cimrilik ederdiniz. Çok cimridir (bu) insanlar!.."(XVII:100). "Zaten nefislerinde cim- rilik hazırlanmıştır"(IV:128). Bu sebeple insanın iktisadî davranışları, yoğun bir **meta-eko-** **nomik** baskı altında belli mecralara kanalize edilmektedir. İslâm iktisat teorisi **lâ-ahlâki** değil, **ahlâkidir**. İnsanı iktisadî hayatta serbest bırakır. Fakat insanı fitri, nefsani duygula- rıyla ham bir halde iktisadî hayata salmaz. Onu islâmî prensiplerle, Allahın emir, nehiy ve nasihatleriyle eğittikten sonra, iktisadî hayata salar, serbest bırakır. Böylece ideal ve iyi bir islâm cemiyetinde iktisadî hayatta, fıtraten mevcut olan iktisadi bir adam yerine eğitil- miş bir **Müslüman adam** tipi ortaya çıkarılır. İslâm ekonomisinin prensiplerini uygulaya- cak olan, bu **Müslüman -adam** tipidir.

Bu sebeple islâmî cemiyette, çocuğun rüşt çağına kadar, inançlarında serbest bırakılması söz konusu olamaz. Onun islâmî prensiplere göre eğitilip, islâmî cemiyetin unsuru olabi- lecek bir şekilde yetiştirilmesi, cemiyet hayatına iyi bir Müslüman insan olarak hazırlan- ması gerekir. İslâm iktisat teorisi, fıtraten mevcut iktisadî kanunlarla, normatif islâmî ilke- lerin birbiriyle kaynaşmasından meydana gelmiştir.

I. Bir Üretici Olarak Müslüman İnsanın Tutumu

1- Müslüman İnsanın Temel Davranışları

a) İnsan, davranışında dengeli olacaktır. O sadece bir homo-economicus değil, aynı za- manda Allah'ın yeryüzündeki halifesi, **eşrefül mahlûkat**tır. Hayatının düsturu "Doğru ya- şama, ahlâklı olma, yeteneklerini iyi kullanmaktır"(VII: 33).

b) İnsan, Allahına "Ey Rabbimiz, bize dünyada da iyi bir nasib ver, ahirette de iyi bir nasib ver ve bizi cehennem azabından koru"(II:201) diyen, Ahiret için hemen ölecekmiş gibi, dünya için hiç ölmiyecekmiş gibi çalışan ve Allah'ın "Namaz bittiğinde yeryüzüne dağılın ve rızkınızı arayın"(LXII : 10), emrine uyarak yaşayan insandır.

*"Bugünün işini yarına bırakma, aksi halde işleri ve hakları zayi etmiş olursun. Ecel, emelin önündedir. Ecele iş ve amel ile koş. Çünkü ecel geldikten sonra artık iş ve amel yok- tur"(**Kitabül-Harac, Ebu Yusuf, sh. 28**)*

c- Müslüman beşikten mezara kadar ilim tahsil eden, ilmin kaybolmuş bir malı olduğuna inanan, Çin'de de olsa ilim ve bilgi edinmeye çalışan böylece bilgisini arttırarak, dünyevî

sahada geçimini temin için fıtrî ve kazanılmış kabiliyetine en uygun mesleği seçmeğe çalışan insandır. Çünkü Allahın şu emrini bilir: "Ey insanlar, biz sizi dişi ve erkek olarak yarattık, uluslara ve kabilelere ayırdık, birbirinizi tanıyıp bilesiniz diye. Allah katında en şerefliniz, işinde en iyi olanınızdır. Allah her şeyin bilicisidir"(XLIV : 13)."Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt kabul eder, ibret alırlar"(XIL: 9).

2- Bir İşçi olarak Müslüman İnsanın Davranışları

Mesleği işçilik ise, veya kendi başına çalışıyorsa, İslâmî ahlâkın şu prensiplerine uygun biçimde hareket eder:

a) Geçimini temin için fikrî ve bedeni emek sarfetmiş olmasından dolayı gurur duyar. Çünkü Allahın şu emrini ve vaadini hatırlar. "Hakikaten insan, kendi sarfettiği emekten başka hiçbir şeye sahip değildir ve muhakkak sarfettiği bu emek yarın (kıyamette) kendisine gösterilecek, sonra ona en değerli mükâfat verilecektir" (LIII : 39, 40, 41).

b) Allahın ve Peygamberimizin şu sözlerini bilerek çalışır:

"Yaptıklarınızdan elbet mesul olacaksınız".

"İşçinin işi yaptığı vakit, güzel yapmasını Allah muhakkak sever"

"En iyi kazanç, işine özen gösteren ve işverene saygı ile bakan işçinin elde ettiği kazançtır."

c) Gelmiş, geçmiş peygamberlerin geçimlerini bir meslek ifa ederek, bedeni-fikrî emek sarfederek kazandıklarını, **Hazreti Davut**'un gömlek dokuduğunu, peygamberimizin çobanlık yaptığını, bilir.

d) Peygamberimizin çalışanlar için verdiği şu müjdeli haberleri de bilir: "Çoluk-çocuğunun geçimini temin için çalışan Allah yolundadır. İhtiyar ana ve babasının geçimini temin için çalışan yine Allaha yakındır", "Kim helâl aramaktan yorgun gecelerse, affedilmiş olarak geceler".

e) Müslüman adam işinde şu prensiplerle çalışır: Temizdir, görünüşü (kılık-kıyafeti) iyidir, geçimlidir, emir ve talimatları dinler, tezcanlıdır. İşini sever, işini sonuna kadar yapar, işini kontrol eder ve düzeltir, işini tam yapar, süratli çalışır, temiz iş çıkarır, işbirliği yapar, tenkide açıktır, iş başında uygun şekilde hareket eder, düzenli bir iş sırası takip eder âlet-teçhizat, ham madde ve malzemelere gerektirdiği gibi ihtimam eder, âlet ve motorlu teçhizatı

uygun şekilde kullanır, ham madde ve malzemeleri ekonomik şekilde kullanır, verimli çalışma metotlarını uygular sağlık ve emniyet tedbirlerine riayet eder.

f) Bütün bu çalışması sonucunda aldığı ücret (gelir)den dolayı Allaha şükretmesini bilir; başkalarının kazancına göz dikip haset etmez. İşverene kinle bakmaz. "Mihnete sabır ve nimete şükürde Rabbimizin" bize "büyük bir imtihanı" olduğunu bilir(II:155). "Eğer şükrederseniz mutlâka, size nimetlerimi çoğaltırım. Eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz azabım çok şiddetlidir"(XIV : 7).

g) Çalışamadığı zaman, iktisadî hayatın çeşitli risklerine marûz kaldığı zaman, devletçe kendisinin ve çoluk-çocuğunun sosyal-güvenliğinin sağlanacağını bilir.

3- Bir İşveren Olarak Müslüman İnsanın Davranışları

a) Eğer bu Müslüman kişi, işveren ise; özel teşebbüs erbabı olup tarım ticaret, hizmet veya sanayi kesiminde çalışıyorsa, mülkiyet hakkının devletçe güvenlik altına alındığını, çalışması sonucunda elde ettiği meşru malların çocuklarına miras olarak kalacağından emin olarak devletin iktisadî faaliyetine müdahale etmiyeceği güveni içinde geleceğe emniyetle bakar, geçimini helâl yollarla sağlamanın, şart olduğunu bilir.

b) Fakat elde ettiği bu servet ve gelirin sırf çalışmasının sonucu olmayıp, Allahın takdiri ile tahakkuk ettiğine inanır. Zira yine bilir ki: "eşya da, insan da Allah'a aittir. Mülk mutlâk mânâda sadece onundur"(3:109). "Göklerin, yerin ve aralarındaki her şeyin hükümranlığı Allah'ındır"(V:17,18 ve diğerleri). İnsan Allahın izni ve bağışıyla eşyaya sahip olur. Bilir ki "Allah dilediği kimseye rızkı genişletir ve daraltır" (XIII:26). Malında eşyanın, öbür insanların ve toplumun hakkı olduğunu, Allah'ın verdiği mala karşı kendisine bir takım vecibeler yüklediğini bilir(51:19).

Mülkiyet hakkını kullanırken özellikle bu hususlara riayete çalışır:

- Malı âtıl tutmaz, insanlığa faydalı olma amacıyla ve başkalarına zarar vermeden, yararlı alanlarda kullanır,
- Zekâtını verir,
- Malını helâl yollardan kazanır,
- Malın tüketiminde, ne israfa sapar, ne de cimrilik yapar,
- İslâmın miras yasasını eksiksiz uygular.

c) İşçisini gözetir, kalbini hoşnut eder. Ücretini, hakkı ölçüsünde, vaktinde öder. Peygamberimizin şu sözünü hatırlar : "Üç kimse vardır ki, kıyamet gününde ben onların hasmıyım. Bunlardan biri, işçiyi çalıştırdıktan sonra ücretini tam olarak vermeyen kimsedir."

İş yaparken, hileden, spekülâsyondan, vurgunculuktan ve tekelci davranışlardan kaçınır.

f) Faiz almaktan kaçınır.

g) Ayrıca Allah yolunda harcamada bulunur(II:254, 261, 267, 272, 274).

h) Doğru sözlü, dürüst bir tüccarın peygamberlerle, sıddıklarla ve şehitlerle birlikte olduğunu bilir(Tirmizi, 12:4).

II. Müslüman İnsanın Gelir Konusundaki Temel Tutumu

Bir Müslüman adam için üç türlü gelir vardır. Ücret, kâr ve kira. Faiz alamaz. Bu gelirlerin sağlanmasında:

a) Haram ve helâl ölçülerine riayet eder(II:168). meşru kazanç peşinde koşar, gayrimeşru kazancın yasaklandığını bilir(IV:29, 30).

b) Kazancını muhakkak emek ve risk unsurlarına dayandırır.

c) Emek sarfetmeden ve riske katlanmadan sırf parasını kullanarak para kazanmasının (haram) mümkün olmadığını bilir(faiz yasağı).

d) İnsanlar arasında kazanç ve gelirde mutlâk eşitlik olamıyacağını kabul eder. Kendi gelirini meşru yoldan arttırmağa çalışır, fakat başkalarının gelirine göz dikmez.

e) Baht oyunları, kumar vs. gibi zahmetsiz kolay kazanç yollarının gitmez, bunların haram olduğunu bilir.

f) Ticaretin helâl olduğunu, fakat spekülâsyon ve karaborsacılığın haram olduğunu ve kim ihtikâr yapacak olursa onun büyük bir günah işlemiş olduğunu bilir.

g) İsraftan(VI:141), (VII:31), (XVII:27) ve cimrilikten (III 180), (XLVII:38) kaçınır.

h) Servetini toplumun zararına kullanmaz. Zira bu kimseler için Kur'anda Allah şöyle buyurur: "Tutun onu, hemen bağlayın onu, Alevler içine atın onu"(LXIX:30).

III. Müslüman İnsanın Bir Tüketici Olarak Tutumu

Şimdi, İslâmî prensiplere ve islâmî ahlâka göre hareket eden bu insanın en doğru şekildeki davranışı nasıl olmalıdır?

Önce mevcut ihtimalleri düşünelim, bir insan:

a) Önce ihtiyaçlarını tatmin için tüketime yönelir, tüketim harcamalarında bulunur,

b) Geliri ihtiyacından fazla ise tasarruf eder,

c) Bu tasarrufuyla kıymetli madenler, altın, gümüş alıp saklıyabilir (iddiahar), (kenz),

d) veya başkasına ödünç verebilir.

e) veya yeni bir teşebbüse girişerek, bir şirket kurarak, tasarrufunu yeniden üretime tahsis edebilir, yatırım yapar. Acaba Müslüman adam'ın tüketimle ilgili bu iktisadî faaliyetlerini düzenliyecek **meta-ekonomik** islâmî faktörler nelerdir.

Tüketim Harcamaları

1) Bir Müslüman adam önce, tüketim harcamalarının özellikle, gelirin bir fonksiyonu olmadığı görüşünden hareket eder. İnsan gelirlerinin eşit olmadığını, gelirin tüketimi sınırlayıcı rolü olduğunu bilir, fakat, tüketim harcamalarını tayin eden tek faktörün iktisadi bir unsur olan gelir'den ibaret olmadığını, tüketim alanının, ayrıca **meta-ekonomik** prensiplerle düzenlendiğini bilir.

2) Müslüman adamın tüketimini etkileyen meta-ekonomik prensipler şunlardır:

a) Müslüman adam, tüketim harcamalarında bulunurken gelirini, içkiye, kumara, gayrimeşru kadın ilişkilerine harcayamıyacaktır. Harcama sahaları İslâmî meşruiyet çerçevesi ile sınırlandırılmıştır.

b) Tüketim harcamalarında lüks ve gösteriş tüketiminden kaçınacaktır. Çünkü bu tip bir tüketimin yasaklandığını bilir.

Ebu Zer (R.A.)'den nakle göre, Peygamberimiz: "Allah üç sınıf insanla ne konuşacak, ne onların yüzüne bakacak, ne de onların günahlarını bağışlayacaktır. Onlar çok azap çekeceklerdir. Bunlardan birincisi, servetini gösteriş uğruna harcayanlardır" diye buyurmaktadır. Bu sebeple Müslüman adam normal ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde, bulunduğu ce-

miyetteki hayat seviyesine göre yaşıyacaktır. Fakiri imrendirecek, onun hasedini tahrik edecek şekilde gösteriş tüketimine gitmemesi gerekecektir. Yani Müslüman adamın tüketiminde **"conspicious-consumption** ve **demonstration effect"**, gösteriş-tüketimi olmayacaktır.

c) Tüketimin meşru olduğu sahalarda da, tüketim miktarını ihtiyacına göre sınırlayacak, nimeti tek tanesine kadar korumağa gayret edecek, israfın memnu olduğunu, harcamalarında daima gözönünde bulunduracaktır. Bu sınırın çevre standartlarını çok fazla aşmamasına dikkat edecektir. Çünkü Allah, Kuran-ı Kerimin'de "Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez" diye **Müslüman-adamı** ikaz etmiştir(VII : 31).

d) Tüketimde israfa kaçmmayacağı gibi, zaruret olmadıkça da borç altına girmeyecektir. Tüketimini gelirine göre ayarlamaya çalışacaktır. iktisada riayet edecektir. Zira peygamberimizin "Allahım günah işlemekten ve borç içine girmekten sana sığınırım"(Hz. Aişe'den rivayet) dediğini bilir. Zaruret olmadıkça borçlanmaz, borcunu sözleşmeye bağlar. Ödeme niyetiyle borçlanır ve borcunu vaktinde öder. Çünkü Peygamberimizin "Kim ki, ödemek niyetiyle borç yaparsa, Allah onun adına onun borcunu ödeyecektir ve kim ki israf etmek niyetiyle borç yaparsa, Allah onu yok edecektir"(Buharî 43:2) ve "Borcun ödenmesini geciktirmek haksızlıktır", (Buharî 43:12), "Ödeme gücü olduğu halde ödemeyi ertelemek o kimsenin cezalandırılmasını haklı kılar" dediklerini hatırlayacaktır.

Böylece varlıklı, yani geliri ihtiyacını aşan Müslüman adamın tüketim harcamaları İslâmî prensiplerle sınırlanmaktadır. İktisat kanunlarına göre, bir ülkenin iktisaden gelişebilmesi için, yatırımların arttırılması, tüketim harcamalarının bu imkânı verecek seviyede ayarlanması gereklidir. Müslüman adamın tüketim harcamalarındaki davranışı hem iktisadî kalkınma hızını arttırıcı yönde tesir edecektir, hem de sosyal dengeyi fakir zengin arasında husumet, kıskançlık ve hasedi tahrik etmeyecek şekilde sağlamağa yardım edecektir. İslâmın prensipleri millî sınırları aşar, alem-şümûldür. Milletlerarası ahengin sağlanması yönünden de önemlidir.

IV. Müslüman İnsanın Tasarruf Etme Davranışı

Müslüman adamın geliri, ihtiyacını aşınca tasarruf cihetine gidecek, malını ve parasını biriktirmeyi düşünecektir. Tasarruf edilen meblâğı, nakit veya kıymetli maden, altın, gümüş vs. halinde muhafaza etmek isterse, yani gelirini (yığmak) isterse, İslâmın iki prensibi önüne dikilecektir. Birincisi Allahın iddiharı(yığmayı) önleyici prensibidir. Çünkü Allah

Kur'anı Keriminde Müslüman adamı "Altın ve gümüşü biriktirerek saklayıp, onları Allah yolunda harcamayan kimseleri saklı bir azap ile müjdele" diyerek tehdit etmektedir(IX:34).

Müslüman adam ilerde yatırımda bulunmak üzere, belli bir süre, bu yolda gitmek isterse İslâmın diğer bir prensibi olan **zekât** vecibesi ile kaşılaşacaktır. Çünkü âtıl duran nakdî serveti (1 yılı geçtikten sonra her yıl % 2.5 oranında bir kısmını zekât olarak ödemesi gerekeceğinden) durduğu yerde eriyecektir.

Şu halde akıllı bir Müslüman adam, hem Allah'ın emrine uymak, hemde menfaatini savunabilmek için nakdî servetini atıl tutmak istemiyecektir.

Bu davranış tarzı İslâm cemiyetinde tasarrufların âtıl durmasını önleyecek, gelirin yeniden iktisadî hayata dönmesine yardım edecektir. Paranın tedavül süratinin artışı, para miktarındaki artış gibi iktisadî hayatı canlandıracak ve üretimi arttıracaktır.

V- Müslüman İnsanın Kreditör Olarak Davranışı

Müslüman adam, nakdî servetini âtıl tutmayı tercih etmeyince ve edemeyince, geriye iki ihtimal kalmaktadır. Ya, bu gelirini iş yapan kimselere ödünç verebilir, veya kendisi iş yapıp, yatırıma yönelebilir. Şayet nakdî servetini, başka birine borç vermeyi düşünür ve bunu bir sosyal yardım şeklinde değil de iktisadî bir faaliyet olarak ifa etmek isterse, karşısına İslâmın en büyük duvarı çıkacaktır. O prensip, emek sarfetmeden ve riske katlanmadan sırf para karşılığında para kazanma yasağıdır. Çünkü Allah Ribayı(faizi) yasaklamıştır(II:275-276). Bu durumda, Müslüman adamın çalışmadan ve işin riskine katlanmadan, oturduğu yerden para kazanması mümkün olmayacaktır. Şu halde parasını şahıslara, şirketlere, bankaya ve hatta devlete borç vererek, tahvil satın alarak (faiz geliri) şeklinde bir gelir sağlaması mümkün olmayacak ve parasını işletemiyecektir.

VI- Müslüman İnsanın Bir Yatırımcı Olarak Davranışı

Bu durumda, Müslüman adamın yapacağı rasyonel davranış nakdî servetini üretime tahsis etmek, yani yatırım yapmaktır. Çünkü başkaca yapılacak makûl bir şey yoktur.

Yatırımlarla, Müslüman adamın muhtemelen kârı artacaktır. Başarılı olduğu takdirde yeniden şirketler kuracak, fabrikalar inşa edecek, hisse senetleri satın alacak ve mütemadiyen faaliyeti genişletecektir. Geliri ve serveti artan Müslüman adamın, buna rağmen, tüketimi sınırlı olduğu için, hayat seviyesi çevre şartlarının çok üstünde olamıyacaktır. Bu

durumda Müslüman adamın üretim geliri ile tüketim harcamaları arasındaki fonksiyonel bağlantı tamamen kopmuş olur.

Müslüman adamın yatırımlara yönelme zorunluğu, yatırımlar, iktisadî kalkınmanın teşvik unsuru olduğundan, iktisadî kalkınmayı hızlandıracak, Müslüman adamın geliriyle birlikte millî gelir de artacaktır. Bu sayede yeni-yeni iş sahaları açılacak, istihdam imkânları artacaktır.

Müslüman adama gelince, iktisadî başarının doruğuna doğru yükselen Müslüman adam, karşısında İslâmın çok çeşitli sosyal prensiplerini bulacaktır. Çünkü, Peygamberimiz (SAV.) Allahın sevmediği ve günahlarını affetmiyeceği ikinci insan tipi "Diğer insanlara karşı yüklü bulunduğu mesuliyetlerden bihaber olanlardır" demektedir. Cenabı Hak, Kur'an-ı Keriminde "Namaz kılın, zekât verin, Allah için (diğer) hayır yollarına halisane hacayın"(II:261) diye buyurmaktadır. Peygamberimiz (SAV), "Bir kimse kardeşine yardım etmeye uğraşırsa, Allah da ona yardım eder", müjdesini vermekte ve "Doğrulukta ve iyilikte yardımlaşın, fakat kötülükte ve günahta yardımlaşmaktan kaçının" ikazında bulunmaktadır. Yine Peygamberimiz, "Bir kimse komşusu sefalet içinde aç iken ve kendi elinde imkânları var iken, buna bigâne kalırsa, mümin değildir" ve "Bir ülkede bir kimse açlıktan ölürse, bütün ülke onun katili sayılır" sözleriyle varlıklı Müslümanların sosyal mesuliyetini çok ağır bir şekilde hatırlatmaktadır.

İslâmın bu prensipleri **Müslüman-adamı** hayır sahasına yöneltir ve Allahın verdiği serveti Allah yolunda harcama eğilimini arttırır. Çünkü iyi bir Müslüman, kazancının belli bir nispetini zekât olarak devlete veya fakirlere verdikten sonra da her müslümanın öbür Müslümanların durumundan sorumlu olduğu bilincine varınca, Kur'an'ın "Allah faiz gelirini eksiltir, sadakaları bereketlendirir" mealindeki müjdesini hatırlar. Esasen o zengin insan, artık maddî ihtiyaçlarını tatminde doygunluk noktasına da gelmiştir. Bundan böyle, ilâve tüketim harcamalarının azalan fayda kanunu gereğince faydası süratle azalacak, sıfıra inecek, hatta negatife dönüşebilecektir. Bu durum, insanları bunalıma götürür, hayattan zevk almaz hale düşürür ve behîmi arzularının tatmini cihetinde gayri ahlâki yollara saptırıp azdırır.

İyi bir Müslüman bu noktaya inmez. Çünkü, tüketimini, doygunluk noktası sıfıra inmeden, ahlâki mülâhazalarla (israf) esasen frenlemiştir. Lükse ve gösteriş tüketimine gitmediği için Müslüman adam, gayrimeşru yollara esasen yönelmemiştir. Buna rağmen, şahsi iktisadî tüketimin marjinal faydası azalmağa başlayınca, sosyal harcamalara(sosyal yardım)

yönelirse, bu sahada azalan fayda kanunu işlemez, sosyal harcamalar çoğaldıkça sağladığı manevî tatmin duygusu artar. Zira Allah'ın rızasını sağlama inancı içindedir. Böylece Müslüman adam, İslâmî prensiplere göre hareket ettiğinde rasyonel bir davranış olarak sosyal yardım cihetine yönelir.

Müslüman adam gelirini hayra sarfedince, fakirin nezdinde itibarı artmış olur. Sınıf mücadelesi ve nefreti, yerini insanlararası ahenk ve sevgiye bırakmış olur. Bu arada bu zengin Müslüman, yardıma muhtaç insanlar, dara düşmüş tüccarlar, borç isteyen Müslümanlarla karşılaşır.

VII- Müslüman İnsanın Karz-ı Hasen Vericisi Olarak Davranışı

Müslüman adam, hemcinslerine karşılıksız borç verir. "Borçlu darda ise, eli genişleyinceye kadar" bekler, "gerekiyorsa, borçlunun borcunu bağışlar(II:280) Çünkü Allah ona "Bilirseniz, borçlunun borcunu bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır", diye doğru yolu göstermiştir.

Karz-ı Hasen, menfaat düşünmeden, hayır için borç vermek olduğundan Müslüman adam kime borç verecektir. Tabiatıyle, ihtiyacı olan iyi bir Müslüman adama(Borç verme ve borç almada prensipler). Böylece varlıklı Müslüman adam ihtiyacı olan Müslüman adam'a ödünç verecektir. Müslüman adam cemiyette her yönden prim yapacaktır. Böylece cemiyetin iktisadî yapısı ile sosyal bünyesi arasında irtibat kurulmuş, insanlar iktisadî hayatta dürüst harekete teşvik edilmiş olur. Müslüman adam şahıslara bizzat borç verebileceği gibi, bu yardımı müesseseler kanalıyla da yapabilir. **Müdarebe** yoluyla İslâmî bankalara para yatırıp, bu kanalla ihtiyacı olan Müslümanlara kredi verilmesini mümkün kılar.

Müdarebe prensibinde emek'le sermaye bir işe ortak olarak girer ve borç verenin hem kâra; hem de zarara ortak olması sağlanır. Emek-sermaye çatışmasını önleyen bu sistemle, sinaî, ticarî ve ziraî teşebbüslerin çeşitli üretim birliklerince **müdarebe** prensiplerine göre işletilmesi mümkün olur(Kâra iştirak sistemi).

VIII - Özet olarak Müslüman İnsanın Davranışları

İslâm toplumununun iktisadî bünyesi itibariyle dengeli bir yapı arzetmesi, herşeyden evvel bu **Müslüman adam** tipinin yetiştirilmesine bağlıdır. Çünkü ister işçi, ister işveren, ister kendi başına çalışsın; ister özel, ister kamu kesiminde çalışsın, İslâmî cemiyetin yapısını **Müslüman adam** oluşturacaktır.

Eğer ekonomik hayatta **müslümün adam** tipi hâkim olur, bireyler islâm ahlâkına göre davranışlarını ayarlarsa Müslüman adamın eline geçen imkânları iş hayatında iyi değerlendirmesi, talebi meşru ve faydalı alanlara yöneltmesi, üretimi arttırması, işte verimi çoğaltması, artan tasarrufu faydalı yatırımlara yatırması, veya başka müteşebbislere bedava sermaye olarak ikrazda bulunması, devletin vergisini ve zekâtını tam olarak ödemesi, servetini Allah yolunda sosyal yardımlara harcaması neticesinde, böyle bir cemiyet modelinde sosyal adalet içinde iktisadî gelişme sağlanmış olur.

SONUÇ

Şu halde bugünkü dünyamızın iktisadî yapısını iyi bilirsek, İslâmî prensipleri de iyi incelersek, dünyanın muhtaç olduğu örnek bir senteze varmamız mümkün olabilir. Bu sahada ciddî çalışmalar yapılmaktadır. Bize düşen ödev, bir yandan maddî sahada teknik bilgilerimizi geliştirmek müsbet bilgilerle evlâtlarımızı ve gençlerimizi teçhiz etmek, öbür yandan bunları faziletli, ahlâklı yetiştirmektir. Elemanlarımızı bu sentezle yetiştirebilirsek, bugün insanlığın içinde bulunduğu buhranlara çok daha iyi çözüm tarzları bulabilen cemiyet tipine doğru gidebiliriz. İslâmiyet bize bu imkânları veriyor. Yapacağımız şey, bu kaynaklarımıza vukuf kesbetmektir. Öbür yandan da dış (maddî) âleme sür'atle uzanıp, teknik bilgilerle, ilmî bakımdan kendimizi bezemektir. İlim, fazilet ve ahlâkla mücehhez **Müslüman adam** hem direksiyonu sağlam, hem de motoru kuvvetli bir otomobile benzer

Kuvvetli bir motora sahip arabanın direksiyonu bozuk olursa, arabanın kaza yapması ihtimali artar. Direksiyonu sağlam arabanın motoru zayıf olursa, hızlı gitmez. Müslüman adam da direksiyon, islâm ahlâk ve fazileti, motoru bilgisidir. İkisi birleşince Müslüman adam teşekkül eder ve arzedilen iktisadî davranışlarıyla dengeli bir iktisadî düzenin gelişmesini sağlamış olur.

BİBLİYOGRAFYA

1- Ahmad, Khurshd, "**Principles of Islamic Education**", Islamic Publications Ltd., Lahore, Dacca, Karachi, 1966.

2- Ahmad, Shaikh Mahmud, "**Economics of Islam: A Comparative Study**, Sh. Muhammad ashraf, Kashmiri Bazan-Lahore, 1964.

3- Ansari, F.R., "Islam Versus marxism", **Islamic Publications Bureau Series**, No. 5, athlone, Cape Town, South Africa.

4 - Brohi, A.K., "**Iqbal and the Concept of Islamic Socialism**" Al Karimi Press, Karachi.

5- Muslehuddin, Mohammad, Dr. "**Insurance and ıslamic Law**" Islamic Publications Ltd., Lahore-Dcca 1969.

6- Sıddiqi, Dr. M. Nejatullah, "**The Economic Enterprise In Islam**" Islamic Publications Ltd., Lahore, Dacca, 1972.

7- "The Muslim Student Association of the U.S. and Canada", **Contemporary Aspects Of Economic and Social Thinking In Islam**", 1973.

8- "The Association of Muslim Social Scientists" **Proceedings of the Third National Seminar**, Gary, Indiana, May. 1974.

– B –

İSLÂM'DA ÇALIŞMA İLİŞKİLERİ

Doç. Dr. Yusuf BALCI*

I- GİRİŞ

İslâm'da çalışma ve işçi-işveren ilişkileri İslâm toplumunun genel özelliklerinin çalışma hayatına yansımasıdır. İslâm, bir yandan toplumu bir takım kurallar ve kurumlar vasıtasıyla sistem olarak düzenlerken aynı zamanda bu müessesevî özelliklere uygun ahlâka sahip bireylerle İlâhî sistemi hayata uygular. İslâm toplumu, hukukî ve iktisadî düzeni, iman etmiş ve hayatı ile imanı arasında bağ kurmuş fertlerin oluşturduğu bir toplum düzenidir.[1] "İslâm cemiyetinin iktisadî bünye itibariyle dengeli bir yapı arzetmesi herşeyden evvel ***Müslüman adam (insan)*** tipinin yetiştirilmesine bağlıdır. Çünkü ister işçi, ister işveren olsun, isterse kendi başına çalışsın... İslâm cemiyetinin yapısını Müslüman adam oluşturacaktır[2]."

İktisadın temel hareket noktası olan "fayda" ve "tatmin" kavramları modern iktisatta ferdî ve dünyevî boyutla sınırlı iken, Müslüman insan için bu kavramlar, toplumsal ve uhrevî boyutları da içerir. ***Ekonomik İnsan (homo-economicus)*** bir maldan kendisi faydalandığı oranda haz duyarken, *Müslüman insan* başkalarına yardımdan (meselâ yolda başkalarına engel olabilecek bir taşı kaldırmaktan ya da hayır yapmaktan) haz ve tatmin duyabilir. İslâm'da fayda anlayışı sadece bu dünyayla sınırlı olmayıp, asıl sonsuz ve mutlak fayda âhirette elde edilecektir.

---

* İ.Ü. İktisat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Hayreddin Karaman, "İşçi-İşveren Anlaşmazlıklarında Çözüm Yolları," Mukayeseli Hukuk açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul: İlmî Neşr., 1990, (ss. 179-189) s. 181.

2 Sabahaddin Zaim, İslâm-İnsan Ekonomi, İstanbul: Yeni Asya Yay. 1992, s. 95.

Aynı husus çalışma hayatı için de geçerlidir. Endüstri ilişkilerinin tam olarak İslâmîleşmesi, toplumu oluşturan fertlerin İslâmî ahlâka sahip olmaları ve toplumda İslâmî kural ve kurumların işlemesine bağlıdır[3].

Çalışma ilişkileri sanayi devriminden sonra modern endüstri ilişkileri şeklinde karşımıza çıkmakla beraber insanoğlunun emeğini arzetmesi kadar eskidir. İslâm geldiği ve uygulandığı dönemlerdeki iktisadî sosyal yapı içinde çalışma ilişkilerini de düzenlemiştir. Bunlardan günümüze kalan, hiçbir dönemde değişmeyecek nasslarla belirlenmiş olan kural, hüküm ve kurumlar, İslâmî ahlâk ve davranış biçimleri ile, geçmişteki tecrübelerdir. Bunlar veri alındığında (zaman içinde değişken olan) günümüzdeki iktisadî ve sosyal şartlara göre İslâmî bir yapılanma ve sistem gerekir.

Şu halde bugünkü İslâmî çalışma ilişkilerinin önemli iki boyutu bulunmaktadır. Birincisi İslâmî nass, davranış ve uygulamaların günümüz çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri bilimi çerçevesinde incelenmesidir. İkinci mesele bu teorik sistemin günümüzün (dünya nitel olarak çok hızlı bir değişim gösterdiğine göre hatta geleceğin) şartlarına uyarlanması ve tatbik edilmesidir.

II- GEÇMİŞTE, GÜNÜMÜZDE VE GELECEKTEKİ ÇALIŞMA HAYATINA KISA BİR BAKIŞ

Sanayi devrimi öncesinde emek-yoğun üretim tarzının hâkim olduğu küçük işletmelere dayalı üretim yapısında çalışma ilişkileri de usta-kalfa-çırak ilişkisi bünyesinde ve meslek kuruluşu olan lonca sistemi içinde yürütülmekteydi. Bu sistemde ilişkiler daha sıcak ve insanî olup çalışanlar emeklerine yabancılaşmamıştı. Çalışan işçi bir yandan üretim sürecinin her safhasında faaliyet göstererek, hammaddeden mamülün bitimine kadar aynı sürecin bir parçası olarak çalışmakta, diğer yandan ustayla olan ilişkilerinde bir mesleğin "çıkarları ortak mensupları" olma niteliği taşımaktadır[4]. İşin sahibi olan ustalar da kalfa ve çıraklarla birlikte çalışmakta, beraber yemek yiyip bir cemaat olarak namaz kılmaktaydı. Arada bir sınıf farkı bulunmamakta, usta kızını kalfasıyla evlendirebilmekteydi. Çırak ve kalfalar da belli merhaleleri geçtikten sonra usta olarak bir işyeri açma hakkına sahip olabilmekteydiler. Üretim ve çalışma ilişkileri ferdî olup toplumun manevî yapısına uygun bir şekilde ve uyum içerisinde yürütülmekteydi.

---

3 Bununla beraber, iktisat ve çalışma ekonomisinin insan davranışlarından neşet eden disiplinler olmaları bakımından, İslâmî davranışa sahip insanlar her sistem altında belli ölçülerde de olsa çalışma hayatına İslâmî özellik kazandırabilecektir.

4 Nusret Ekin, Endüstri İlişkileri, 5. bs. İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, No: 208, 1989, s. 7.

Sanayi devrimi ile çalışma hayatındaki eski işçi-işveren (yatay ve dikey) dayanışmasının yerini dikey (sınıflar arası) çatışma, buna mukabil yatay (sınıf içi) dayanışma almıştır. Muhtelif faktörlere bağlı olarak Batı'da ortaya çıkan sanayi devriminden sonra geleneksel yapı köklü değişikliklere uğramıştır. Üretim sermaye-yoğun tekniklerle, otomatik makinalarla yapılmaya başlanmıştır. Burada karşımıza kütlevî üretim ve kitlesel çalışma, başka bir deyişle toplu münasebetler çıkmaktadır. Bu sistem içerisinde çıkar çatışması sözkonusu olup işçi-patron sınıfları arasında bir mücadele bulunmakta; buna mukabil gruplar kendi içlerinde dayanışma halindedir. Sanayi toplumu sanayi öncesi toplumun ahlâkî yapısını da değiştirmiş ve genelde dinden bir uzaklaşma eğilimi yaşanmıştır.

Kapitalist sistemin ilk dönemlerinde (vahşi kapitalizm) çalışanların aşırı sömürülmesine karşı tedbir olarak sosyal politikalar geliştirilmiş ve neticede işçi sınıfı birçok ferdî (mecburi sosyal sigorta, işsizlik sigortası, istihdam güvencesi, çalışma sürelerinin sınırlanması, hafta tatili, yıllık ücretli izin, asgari ücret vb.) ve kollektif (sendikacılık ve toplu pazarlık, grev) hak elde etmiş ve artan refahla birlikte durumunu iyileştirmiştir. Buna rağmen bu sistem içinde çatışma ve sanayileşmiş ülkelerin çoğunda grevde kaybolan işgünü ve uyuşmazlık oranları artmaya devam etmiştir. Öte yandan, sınıflar arasında olduğu gibi çalışanlar kendilerine ve emeklerine de yabancılaşmıştır. Burada çatışmaları demokratik sistemler (âdeta bir trafik memuru gibi) yumuşatarak çözümlemekte ve yerleşimden organizasyona kadar birçok sahada merkeziyetçi yapılar hâkim bulunmaktadır.

Bugün hızlı bir değişim, sanayi toplumundan sanayi-ötesi –ya da– bilgi toplumuna geçiş süreci yaşanmaktadır. Ufukta şimdiden görülen geleceğin toplumunda yeni teknolojilere bağlı olarak işletme ölçeği küçültmekte, üretim ve çalışma ilişkileri (sanayi öncesi toplumda olduğu gibi) esnekleşmekte ve tekrar ferdîleşme eğilimine girmektedir[5]. Toplu ilişkilerden ferdî ilişkilere, çatışmadan dayanışmaya, merkeziyetçi ve otoriter yapılanmalardan ademi merkeziyetçiliğe ve katılımcılığa doğru bir temayül sözkonusudur. Kısmi süreli çalışma, evde çalışma, tele çalışma, gibi atipik çalışma tarzları giderek önem kazanmakta ve yaygınlaşmaktadır. Bütün bu temel nitelikler, kapitalist sanayi toplumunda ortaya çıkan endüstri ilişkileri sisteminden çok İslâm'ın çalışma ilişkilerinin ruhuna ve yapısına daha uygundur. Nitelikleri itibariyle sanayi öncesi toplumun birçok özelliğini taşıyan geleceğin bilgi toplumunda dinlerin etkilerinin sanayi toplumundan çok daha fazla olacağına da şüphe yoktur.

5 Geniş bilgi için bkz.: Yusuf Balcı, "Bilgi Toplumu ve Sendikalar", İktisat Dergisi, Sayı 329-330 (Ağustos-Eylül 1992), ss. 13-18.

III- İSLÂM'DA İŞÇİ-İŞVEREN İLİŞKİLERİ

İslâm'a göre çalışma, hem sosyal bir hak, hem bir görevdir; hem kişinin hem de toplumun hakkıdır[6]. İslâm, dürüst çalışmayı ve ticareti teşvik ederek, israf, kumar ve faiz gibi hastalıkları da yasaklayarak bir yandan ekonomik büyüme ve refah artışını sağlarken, çok yönlü ve etkin mekanizmalarla da sosyal adâleti gerçekleştirmektedir. Oysa, görüldüğü gibi modern kapitalist sanayi toplumunda emek ile sermaye çatışan, dolayısıyla her iki faktörün de israfına yol açan bir konuma sahiptir. Emek ve sermaye sınıfları arasındaki bu çatışma İslâm toplumunda görülemez. İslâm, emek ve sermayeyi menfaatleri çarpışmayacak bir tarzda kardeşlik ve dostluk zinciriyle birbirine bağlar. Bir ahlâk-hukuk nizamı olan İslâm, işçi ve işveren arasındaki ilişkide taraflara karşılıklı hak ve yükümlülükler yükler.

Çalışma hayatında işçi ve işveren tarafları ile birlikte düzenleyici ve açıkları kapayıcı ve sorunları çözücü fonksiyon icra eden devlet de rol alır. Sistem, esas olarak emek arz ve talebinin serbest bir ortamda karşılaştığı, hür pazarlık ortamında çalışma şartlarının belirlendiği, tarafların iradesine ve insiyatifine dayanır. Ancak, seküler sistemlerden farklı olarak taraflar için çalışmak ve kazanç elde etmek salt dünyevî bir iş olmayıp, hesabı âhirette görülecek bir "hak meselesi olup aynı zamanda bir ibadettir. Bu bakımdan ilişkinin ahlâki boyutu çok önemlidir. Diğer yandan, liberal kapitalizmden farklı olarak devlet sistemin amaçlarının garantörü (sistemi düzenleyen, aksaklıklarını gideren ve olumsuz sonuçlarına karşı tedbir alan) olarak sosyal adâlet fonksiyonunu da icra eder. Devlet bu fonksiyonunu karma ekonomik sistemden ve modern sosyal devletten farklı olarak hiçbir politik gaye gütmeyen bir sorumluluk anlayışıyla, yine bir ibadet şuuruyla ve toplumun da ferdî ve kurumsal desteğiyle birlikte yapar. Bu anlamda İslâm'daki emek piyasasının serbestiyetin olduğu fakat devletin bir takım kurum ve mevzuatla müdahale ettiği ve bazı kurumların da rol yüklendiği himayeci ve müessesevi bir iş piyasası olduğu söylenebilir.

İslâm'da genelde çalışma ve çalıştırma hürriyeti tam olarak vardır[7]. Karşılıklı yükümlülükleri ifa ederek işe giriş ve çıkış serbest olup emek seyyaliyeti ile işgücünün optimum dağılımı sağlanmaya çalışılır. İşgücünün coğrafi bölgeler (bir yerden başka yere geçme) veya meslekler (bir meslekten başka mesleğe geçme ya da meslekteki mevkii bakımından de-

6 Vecdî Akyüz, "Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri, "Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, (ss. 191-213) s. 193.

7 Devletin işgücünü belli işlere dağıtmasına dair nass veya delil yoktur. Ancak olağanüstü hâllerde bu kuralın dışına çıkılabilir: Şayet bir iş, Müslüman toplumun zaruri ihtiyacı olur ve başkası da yapma gücüne sahip değilse, bu gibi istisnai durumlarda devlet belli insanları belirli işleri yapmaya zorlayabilir (Akyüz, s. 193).

ğişiklikler) itibariyle gösterdiği hareketliliğe ***emek seyyaliyeti (mobilitesi)*** denir. İslam, işgücünün bu hakkını kabul etmiş ve daha iyi kazanç sağlamak için meslekler arasında olduğu gibi coğrafi mekan itibariyle de hareket etme özgürlüğünü tam olarak teslim ve teşvik etmiştir. Kur'an'da "Allah yolunda göç eden kimse yeryüzünde gidecek çok yer ve genişlik bolluk bulur" (Nisa Suresi: 100) buyurulmuştur. Yine Kur'an-ı Kerim'de "O size yeri boyun eğer yaptı. Haydi onun omuzlarında yürüyün ve Allah'ın rızkından yiyin" (Mülk suresi: 15). Allah'ın Kitabı'ndaki birçok âyet, inananlardan ekonomik standartlarını geliştirmek için hicret etmelerini ve böylece millete refah getirmelerini emretmektedir. Bunu Resulullah, ashabı ve takipçileri de uygulamış ve sonuçta Hicaz nüfusunun çoğunluğu zamanla daha zengin ve münbit olan Irak, Suriye, Mısır topraklarına daha sonra da Ceva, Sumatra, İspanya, Tunus, Fas,Cezayir, Sudan ve Habeşistan gibi ülkelere hicret etmiştir[8].

Sun'î sınırların bulunmadığı İslam toplumunda daha etkin gerçekleşen emek seyyaliyeti neticesinde mikro düzeyde çalışanlar kendilerine en uygun işi, işverenler de en uygun işçiyi bulabilirken, makro düzeyde emek coğrafi bölgeler ve meslekler itibariyle optimum (verimliliğin en yüksek olacağı) şekilde dağılmaktadır.

İslâm, fertlere güç ve kabiliyetlerine uygun işlerde çalışma hak ve hürriyetini vermiştir. Hiç kimse herhangi bir nüfuz, iktidar ya da sübjektif bazı faktörlere dayanarak bir işe girmede ayrıcalık ya da önceliğe sahip değildir. İstihdamda tam bir fırsat eşitliği vardır. İşe almada tercihler bilgi, vasıf, kabiliyet kısaca "ehliyet" unsuruna bağlıdır: "Şüphesiz Allah size emanetleri ehline vermenizi emreder" (Nisa Suresi, 58).

A- İşçi ve İşverenin Hakları

İslâm genelde, sorumluluk taşıyabilecek, ehliyet sahibi insanları muhatab almakta ve bağlılarının belirli sorumlulukları ve görevleri bütün hayat boyunca yerine getirmelerini emretmektedir. Ayrıca "kul hakkı" Müslümanların Allah'a karşı ibadet gibi sorumluluklarından da önde gelir. Bu yüzden çalışma hayatındaki işçi ve işverenlerin birbirine karşı birtakım hak ve sorumlulukları vardır.

1. İşçinin İstihdam Öncesi Hakları

İstihdamın geliştirilmesi, çalışma arzu ve gücü olmayan (sakat vs.) ya da çalışmak isteyip de bu imkânı bulamayanlar (işsizler)ın korunması toplumun ve devletin görevidir. Bu grupların

8 Afzalur Rahman, Siret Ansiklopedisi, Cilt: II, İstanbul, İnkılab Yay., 1990, ss. 448-449.

hayatlarını idame için devletin varlıklı hısımlardan nafaka alma hakkı vardır. Ayrıca bu ihtiyaç sahiplerinin başta zekat fonu olmak üzere devletin bütün ekonomik kaynakları üzerinde yararlanma hakkı vardır[9]. İslâm'da devletin, herkese iş bulma gibi bir görevi olmamakla beraber, bunun için gerekli tedbirleri alması ve iş bulamayan kimselerin geçimlerini sağlaması gerekir[10]. Ayrıca devlet, sakatların vb.nin uygun işlere yerleştirilmesini uygun kılabilir[11].

2. İşçinin İşe Girdikten Sonraki Hakları

İşçi ve işveren hür iradeleriyle bir akit yapmakla (böyle bir hizmet sözleşmesinin mutlaka yazılı olması da şart değildir[12]) karşılıklı bir takım hak ve yükümlülükler doğar. İşçinin belli bir süre çalışmasını konu alan hizmet akdinde işçiye "ecir-i has" denir. Burada işçinin asıl borcu emeğini işverene belli bir süre için tahsis, işverenin de asıl borcu ücret ödeme olduğundan bu nevi hizmet akdi; hizmet akdine göre çalışma, belli bir süre çalışma, ücret karşılığı çalışma ve bağımlılık olmak üzere dört unsura dayanır. Karşılıklı borçlar da akdin bu unsurları çerçevesinde belirlenir[13]. İşçiler, işverene olan sadakat, verilen görevi yerine getirme gibi borçlarına karşılık bazı haklar kazanırlar.

a) Ücret Hakkı

Çalışanın yükümlülüklerini ifa ederek çalışmasına karşılık kazandığı en önemli hak ücret hakkıdır. Üretim faktörlerinden emeğin geliri olan ücret, diğer faktör gelirlerinden önemli farklılıklar gösterir. Her şeyden önce ücret, müteşebbis geliri olan kâr dışındaki gelirlerden farklı olarak insan unsurunun geliridir. Ancak diğer gelirlerden ve kârdan da farklı olarak genellikle refah düzeyi yüksek olmayan bir kesimin yegâne geliridir. Emek, hammadde ve sermaye gibi biriktirilemez. Çoğu zaman da beklemeye tahammülü yoktur. Geniş bir kesimi ilgilendiren ücret, toplumsal bakımdan çok önemli olup sosyal refahla yakından ilgilidir.

İslâm'da ücret önem verilen bir hak ve kazançların en hayırlısı olup önceden tesbit edilmelidir. İlâve olarak ücret âdil olmalı ve eşit işe eşit ücret ödenmelidir[14]. Ayrıca üc-

---

9 Hamdi Döndüren, İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul: Ensar Neşr. 1986, s. 385.

10 Hayreddin Karaman, İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul: Marifet Yay., 1981, ss. 42-43.

11 Akyüz, s. 193.

12 Süleyman Akdemir, Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri (Toplu Tenkitler II Bölümü), ss. 312-313.

13 Ali Bardakdoğlu, "Hizmet (İş) Akdinin yapılması ve Uygulanması," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, (ss. 47-68) s. 49.

14 Mehmet Erdoğan, "İslâm Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, (ss. 125-155) ss. 129-131.

ret işverenin en önemli borcudur. Bu konuda Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz üç kişi âhiret günü Allah'ın hoşnutsuzluğuna maruz kalacaktır... birisi bir işçiyi istihdam eder, onu çalıştırır fakat ücretini ödemez[15]." Ayrıca ücret borcu geciktirilmeden ödenmelidir. Yine bir hadis-i şerifte "işçinin hakkını alnının teri kurumadan ödeyiniz" buyurulmuştur. Çalışanın hakkı tam verilmelidir: "Ölçü ve tartıyı tam yapın. İnsanlara mal ve ücretlerini eksik vermeyiniz" (A'raf Suresi: 85). İslam'da en temiz kazanç olan ücret miktarını sınırlayan bir nass bulunmamaktadır. Resulullah'a uzun süre hizmet eden Enes (r.a.) Peygamber (s.a.v.)in kimseye hiçbir zaman düşük ücret vermediğini vurgulamıştır (Buhari)[16]. Diğer yandan İslâm'da ücret konusunda verimlilik faktörü dikkate alınmakla beraber "ihtiyacı göre ücret[17]" temel bir kriterdir.

Günümüzdeki (Türkiye'deki uygulamada kira, konut ve aile faktörleri dikkate alınmayan ve üstelik vergiye tâbi olan) asgari ücret, kavram itibariyle "sosyal" bir ücrettir. Bu bakımdan İslâm'da asgari ücret kavramı günümüz uygulamalarından daha kapsamlı ve etkin bir surette bulunmaktadır. İslâm'a göre her aile reisi aile fertlerinin ihtiyaçlarını karşılamak mecburiyetindedir. Dolayısıyla asgari ücret hesaplamalarında günümüzde hesaba katılmayan bu temel ihtiyaçların dikkate alınmaması mümkün değildir. Esas olarak bu hususlardan işverenle birlikte devlet de sorumludur[18]. İlâve olarak, çalışanlar işletmede üretilen mal ve hizmetlerden bedelsiz ya da düşük bir fiyatla yararlanabilir.

b) Çalışma Şartları

Diğer yandan, işveren işçiye fiziki gücünün üstünde iş veremez, uzun süre çalıştıramaz: "Allah, hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez" (Bakara Suresi: 286). Bir Hadis-i Şerifte "... Kölelere üstesinden gelemeyecekleri yükü yüklemeyiniz. Eğer ağır yük yüklerseniz yardım ediniz" buyurulmuştur. Görüldüğü gibi Resulullah (s.a.v.) kölelere dahi uygun çalışma ve yaşama şartları sağlamış, hatta hayvanların da

15 M. Ramazan Ahtar, "İslami bir Ekonomide Büyüme Modeli," İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 2, No: 2 (ss. 31-50), s. 38.

16 Afzalur Rahman, s. 454.

17 Ücretler sosyal siyaset yönünden verimliliğe göre ve ihtiyaca göre belirlenmek bakımından iki gruba ayrılabilir (Sabahaddin Zaim, Çalışma Ekonomisi, 9. bs. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992). Verimliliğe göre ücretteki ücreti emeğin marjinal prodüktivitesi belirlerken, sosyal bir ücret olan ihtiyaca göre tesbit edilen ücrette çalışanın geçimini asgari düzeyde de olsa insanca sağlamasını sağlayabilme ölçüte esas alınır.

18 İslâm'da fakirlikle mücadele fonksiyonu gören müesseselerden en mühimi olan zekat burada tabii olarak devreye girebilir. Ancak bazı âlimlerin görüşüne göre, ihtiyacı karşılayacak kadar bir gelirin ücretin içinde bulunması mümkün olup, bu durum tercihe şayandır (Bkz. Karaman, İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri, s. 55).

ağır işlerde ve uzun süreler çalıştırılmalarını men etmiş, belirli süre çalıştıktan sonra dinlendirilmelerini ve yeterli beslenmelerini şart koşmuştur[19]. Kölelere bile güçlerinin yetmeyeceği ağırlıkta iş verilmesi yasaklandığına göre, hürlerin bu normal insanlık hakkından yararlanması tabiîdir[20]. Aksi takdirde devlet çalışanların haklarını korumak için kanunen müdahale hakkına sahiptir[21].

İslâm'da çalışma sürelerine bir sınır getirilmesi sözkonusudur. Bu insanların ibadet, dinlenme ve sosyal işlere zaman ayırabilmeleri için tabiî bir ihtiyaçtır. Müslümanların günün üçte birini çalışma, üçte biri uyku ve üçte birini de ibadet, dinlenme ve diğer işler için ayırmaları tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) "Nefsinin sende hakkı vardır, ailenin de sende hakkı vardır" buyurmuştur. Nitekim İbn-i Hacer Eskalânî, nefsin bu hakını, yeme, içme ve dinlenme gibi haklar şeklinde açıklamıştır[22].

c) Diğer Haklar

Çalışanlara, İslâm Hukuku'nda dinlenme hakkı verilmiştir[23]. Ayrıca, çalışma süresince ifa edilen namazlar aynı zamanda dinlendirici bir özelliğe sahiptir. Yine İslâm Hukukçuları Cuma gününü, âdet-i esas olarak hafta tatili kabul etmişler ve işçilerin Cuma günü çalışmasalar da ücrete hak kazanacaklarını belirtmişlerdir[24]. İslâm devleti bunu hukukî düzenlemelerle emredici bir hâle getirebilir.

İşçi hastalandığında işveren yeterli tıbbi yardım sağlamalı, hastalık süresince yeterli ödeme yapılmalıdır. Ayrıca bir iş kazası vuku bulduğunda kayba göre bir tazminat ödenmelidir [25].

Çalışanlar en temel insani hak ve İslâmî görev olan İbadet hakkına sahiptir. Müslümanlar, çalışma süresi içinde namaz ve oruç gibi farz ibadetleri eda edebilirler [26].

19 Afzalur Rahlman, s. 457.
20 Döndüren, s. 457.
21 a.g.e. s. 455.
22 Ahmet Akgündüz, "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat, Tatil ve İbadet Hakkı," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, (ss. 101-124) s. 110.
23 a.g.e., s. 110.
24 a.g.e., s. 111.
25 Afzalur Rahman, s. 455.
26 Akgündüz, ss. 103-104.

3. İşçinin İşten Ayrıldıktan Sonraki Hakları

Hizmet akdinin sona ermesiyle aktif çalışma ilişkisi de sona erer. Eğer hizmet akdi belirli süreli yapılmışsa (ecir-i has) sürenin bitiminde ya da akit konusu iş yapılmışsa (ecir-i müşterek), akid de ortadan kalkar, ancak taraflar çalışma-çalıştırmaya devam ettikleri takdirde hizmet akdi de devam eder. Belirsiz süreli hizmet sözleşmesinde normal olarak iki tarafında akdi feshetme yetkisi vardır. Ancak, iki tarafın da karşı tarafı mağdur duruma düşürmemesi için bir "ihbar müddeti"ne riayet etmesi uygun olur. Bunun dışında günümüzde mevcut diğer hâllerde de akid sona erer. Bu durumlar hizmet sözleşmesinin olağan sebeplerle sona ermesidir.

Diğer yandan, taraflardan biri hizmet sözleşmesini olağan dışı sebeplerle de feshedebilir. Bu sebepler, akidden beklenen faydayı kısmen ya da tamamen ortadan kaldıran, genellikle işçinin ya da işverenin şahsından kaynaklanan (ayıp), veya akdin sürmesi halinde tarafların akitle üstlenmediği bir zarara uğramasıyla sonuçlanacak arızî sebeplerdir[27].

İşçi de işveren de karşı taraf hizmet akdinin ücret ve diğer hükümlerine riayet etmediğinde sözleşmeyi feshedebilir. İşverenin çalışma şartlarını ağırlaştırması, işçiyi daha yorucu ve zaman alıcı ve daha az ücret almasıyla sonuçlanan başka bir işe nakletmesi işçi için beklenmedik hâl teşkil eder ve işçi bu durumda akdi feshedebilir[28].

Günümüzdeki emeklilik tazminatı ve işsizlik sigortası prensip olarak İslam Hukuku'na aykırı değildir[29]. Benzer şekilde kıdem tazminatı da, bazı yazarlara göre işçinin işte belli bir süre sebat göstermesinin bir mükâfatı olarak ödenebilir[30]. Emeklilik de –cebrîlik ve fonların kullanış şekli gibi günümüz sistemindeki gayri İslâmî mahzurları dikkate alınmazsa– ücretin gelecekte ödenecek bir parçası ve dayanışma vasıtası olarak telâkki edilebilir [31].

Ancak işveren, devlet ve zekat fonlarınca desteklenen ve birer yardımlaşma sandığı niteliğindeki bu kuruluşlar, işveren, işçi veya özel sigortalar tarafından işletilmek yerine[32] dev-

---

27 Ali Bardakoğlu, "Hizmet (İş) Akdinin Feshi ve Sonuçları," Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, (ss. 69-99) s. 75.

28 a.g.e., s. 77.

29 Muhammed Fehr Şakfe, İslam'da İş Ahkamı ve İşçi Hakları, Çev. İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yay., 1968, s. 108.

30 Akyüz, s. 196.

31 a.g.e., ss. 197-198.

32 Sigortalar riskle ilgili olup, insanların bu tehlikelerden korunma duygusu suistimal edilebilir. Ayrıca, tabiî olarak kârlılığı hedefleyen özel sigortalar, prim-yardım ilişkisinde riskin vukuu ihtimalini (probabilite hesaplarını) esas alacaklardır. Bu da teknik olarak, İslâm'da kesinlikle yasaklanmış bulunan kumara benzemektedir.

let tarafından sosyal amaçlı bir kamu görevi olarak ifa edilmelidir. Nitekim hasta, sakat ve işsiz gibi imkânları yetersiz insanlara mali yardım yapmak devletin görevidir[33].

4. İşverenin Hakları

İslâm'a göre rızkın onda dokuzu ticarettedir. Ancak kazancın helâl yollardan elde edilmiş olması şarttır. İslâm ticareti ve çalışmayı teşvik etmiş, kaynakların âtıl durmasını önleyecek tedbirler almıştır. Ancak, emek istihdam eden işverenin yukarıda özetlenen görevlerine mukabil bazı hakları olduğu muhakkaktır.

İşçinin haklarına benzer şekilde, işçi işini yeterince ifa edemezse yahut işverene sadakat borcunu yerine getirmeyip, işi izinsiz terkederse ve tabiatiyle işverenin iş akdinden beklediği maksat gerçekleşmeyip ortaya zarar çıkmışsa veya işletme faaliyetini sona erdirirse işveren de hizmet akdini feshedebilir[34].

Hizmet akdi sona erdiğinde tarafların birbirine alacak-borçlarının (ihbar müddeti süresindeki haklar ve derhal fesih halindeki ücret borcu dahil) karşılanmış olması gerekir.

Zaten bu ilişki dünyevî ve hukukî bir hak meselesi olmasına ilâve olarak, asıl hesabı âhirette görülecek bir "kul hakkı" meselesidir. İşçi, bu yüzden aldığı ücretin karşılığını tam olarak vermeli, işini İslâm'ın kardeşlik dayanışması içinde benimsemelidir. İşveren tabiî olarak işçiden sadakâtle çalışmasını, işini iyi yapmasını isteyecektir.

Neticede ortaya emeğinin hakkını tam olarak veren ve işçisini kendinden farklı görmeyen işverenine sadakâtle ve iyi niyetle çalışan işçi çıkacaktır ki, bu işçilerin etkinlik, verimlilik ve performansı kapitalist ya da sosyalist toplumda çalışan işçiden daha fazla olacaktır.

B- Sendikacılık ve Toplu Pazarlık

İslâm'ın sendikacılık ve toplu pazarlık, toplu iş sözleşmesi ile grev ve lokavta bakışını ele almadan önce bu kurumların hangi şartlarda ortaya çıkıp ne gibi fonksiyonlara sahip olduklarını kısaca incelemekte fayda vardır.

Sendikacılık ve toplu pazarlık sistemi sanayi toplumuna geçişle birlikte ortaya çıkmıştır. Üretimin emek-yoğun olduğu ve küçük birimlerce yürütüldüğü iktisadî yapıdan sermaye-yoğun ve büyük ölçekli tekniklere geçişle beraber karşımıza kütlevî üretim ve sanayileş-

33 Afzalur Rahman, ss. 459-460.
34 Bardakoğlu, ss. 77-79.

me ve kapitalizm çıkmıştır. Batı'da gelişen kapitalist sanayi toplumu temel üretim girdilerinden olan ve kendi topraklarında bulunmayan doğal kaynakları sömürgecilik sayesinde, kaynakça zengin uzak doğudan ve Afrika sahilerinden temin etmiştir. Yine dört üretim faktöründen biri olan sermaye de altın ve gümüş bakımından zengin olan Afrika ve yeni keşfedilen Amerika'dan talan edilerek sağlanmış, ayrıca gelişmekte olan tüccar burjuva sınıfı da bunlara kendi birikimlerini eklemiş ve müteşebbis fonksiyonu görmüştür. Emek girdisi ise önce fabrikalarla rekabet edemeyen küçük işletmelerde çalışırken işsiz kalan usta ve kalfalarca karşılanmıştır. Fakat hızla gelişen sanayinin işgücü ihtiyacı karşılanmadığında, Fransız devrimi ile birlikte hürriyetine kavuşan ve şehirlere göçen köylülerin oluşturduğu emek arzı devreye girmiştir.

Ancak bu göç öyle hızlı olmuştur ki, kentlerde çok büyük bir işsiz ordusu oluşmuştur. Emek arzı talepten çok yüksek olunca talebin ve üretim araçlarının sahibi olan patronlar –hür ve demokratik bir ortamda[35]– işçilerde ferdi düzeyde pazarlık sonucunda işçileri çok olumsuz şartlarda çalıştırmışlardır. İşçiler her türlü sömürüye maruz kalmışlardır. Çalışma saatleri günde 18 saati bulmakta, buna mukabil tatil hakkı bulunmamakta, işçiler en ağır ve pis işlerde çalışmalarına rağmen ücretler ancak ölmeyecek kadar besin almalarına yetmektedir. Ücretlerin düşük olması nedeniyle aile reisinin geliri aileye yetmeyince kadın ve çocuklar da işgücüne dahil omuş, bu da emek arzını arttırmış ve sonuçta ücretler daha da düşmüştür[36]. Kadın ve çocuklar da aynı olumsuz şartlarda çalışmaktadır. İşçiler herhangi bir teminata sahip olmayıp, sakatlık hastalık, iş kazası gibi hallerde yerlerine dışarıda bekleyen binlerce sağlam (yedek işçi ordusu)dan biri işe alınmaktadır.

Böylesine gayri insani ve olumsuz şartlarda çalışan işçilerin bu şartlara karşı bir takım tepkileri olmuştur. Bunlardan en önemlisi avantajlı olan işverene karşı tek tek muhatap olmak yerine aralarında kurdukları bir dayanışma örgütü olan sendikalar vasıtasıyla toplu olarak muhatap olmak ve pazarlıkta işi bırakma (grev) tehdidini kullanmaktır. Toplu pazarlık ve devletin bu duruma karşı geliştirdiği sosyal politikalar vasıtasıyla müdahale etmesi sonucunda ve işçilerin hayat şartlarının düzelmesinin verimliliği de arttırdığının işverenlerce de idrak edilmesi gibi diğer bazı faktörlere bağlı olarak çalışanlar ferdi ve kollektif birçok hakka sahip olmuş ve çalışanların durumu iyileşmiştir.

35 Buna *19. yy. liberalizmi* ya da *vahşi kapitalizm* de denir.

36 Buna, *emek arzında tersine elastikiyet* denir.

Sendikaların bu sistemdeki rolü, iki farklı kutup arzeden işçi ve işveren çelişkisinde işçilerin hak ve menfaatlerini güç kullanarak korumak ve geliştirmektir. Burada tartışılan sendika kavramı ile İslâmî bir çalışma düzenindeki muhtemel bir sendika arasında fonksiyonları itibariyle çok önemli farkların olması tabiidir. Dolayısıyla iki müessesenin statik olarak mukayesesi ve aralarındaki benzerlik ve farkların analizi yöntem olarak doğru olmayıp yanlış sonuçlar elde edilmesine yol açabilir.

Sanayi toplumu güçlerin farklılığına ve bunların çatışma neticesinde dengelenmesine dayanan bir üst sistem ortaya çıkarmıştır. Sosyal ve siyasî hayatta olduğu gibi çalışma ve endüstri ilişkileri de bu sistemi esas alır. İslâm ise çatışmacılık yerine dayanışmaya dayanan bir toplum düzeni öngörür. Bu bakımdan iki toplumun yapısı ve dolayısıyla meseleleri ele alış ve sorunları çözüş tarzı bakımından tamamen farklılık arzeder. Bu sebeple modern sendikacılık ile grev ve lokavtlı toplu pazarlığı İslâmî bir sistem içerisine yerleştirmek oldukça güçtür. Fıkhî bakımdan sendikalara ve toplu iş sözleşmesine İslâm'da cevaz bulunabilse de temeldeki bakış açılarından kaynaklanan farklılık bu müesseselerin İslâm'ın iktisadî ve sosyal yapısına yerleştirmeyi mümkün kılmaz.

İslâm hükümlerinin ve nizamının cari olduğu dönemlerde toplu çalışma ilişkileri zaten sözkonusu olmayıp, sanayi öncesi iktisadî, sosyal ve siyasal yapıya sahip olan Batı'da da buna ihtiyaç duyulmamıştır. Toplu pazarlık kurumunun eski İslâm toplumlarında bulunmayışı ileride de bulunmaması gerektiği anlamına gelmez. Her dönemdeki İslâm toplumlarında İslâm'a uygun ya da aykırı olmayan müesseseler ihtiyaca göre doğal olarak geliştirilebilir. İslâm'ın iktisat telâkkisi de budur. Ancak burada sorun, İslâmî bir ekonomide ve sosyal yapıda, günümüz kapitalist sanayi toplumunda gerekli olan sendikalara ihtiyaç olup olmadığıdır.

Sendikacılık, toplu iş sözleşmesi, grev ve lokavtı İslâmî kurallara göre değerlendiren bilim adamları sendikaları ferdî yetkilerin devredildiği bir kurum olarak görmektedirler. Aynı şekilde ilke olarak ferdî sözleşme benimsenmekle beraber toplu sözleşme de yasaklanmamıştır[37].

Sendikaların meşrû ve toplu iş sözleşmesinin geçerli olabilmesi için, işçi ve işverenlerin hür irade ve rızalarıyla sendikalara temsil yetkisini vermiş olmaları gerekir[38]. Sendikalar işçileri vekâlet esasına göre temsil ederler. Çalışanlar, ferdî pazarlık hakkını bir kurum

37 Örnek olarak bkz.: Akyüz, ss. 200-201.

38 Tahsin Sınav, "Sendikaların Kurulması-Faaliyetleri ve Toplu İş Sözleşmesi Yapma İmkanları," Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi İşveren Münasebetleri, (ss. 215-238) ss. 218-219.

(sendika)a devrederek bir tüzel kişilik oluştururlar [39]. Çalışma şartlarının işçi sendikaları ve işveren (ya da sendikaları) arasında toplu pazarlık vasıtasıyla tesbit edilerek, karşılıklı rıza ile anlaşıp, iki tarafı da bağlayıcı bir akid olan toplu iş sözleşmesinin uygulanmasında bir sakınca görülmemektedir [40].

Sendikacılık ve toplu pazarlık bu şekliyle İslâm'a uygun olsa da ihtilâf (hak ve menfat uyuşmazlıkları [41]) hâlinde, tarafları uzlaştırıcı hakem veya yargı mekanizmaları işletilir. Grev ve lokavt ise İslâm'da uygun görülmemiştir [42].

Bilim adamları, İslâmî bir hukukî-ekonomik-sosyal düzen içinde (günümüzde de en kötü, zararlı ve en son çare olarak sığınılacak bir hak arama vasıtası olan) greve yer olmadığı hususunda hemfikirdirler [43]. Zaten çatışmaya ve greve yol açan sorunlar İslâm'ın sosyal adâlet düzeni içinde ve nihai olarak devletin müdahalesiyle çözüleceğinden greve ihtiyaç bulunmamaktadır.

IV- SONUÇ

Kapitalist (liberal ya da karma) sistemin aksine İslâm, işçi ve işverenin birbirlerinin menfaatine çalıştığı ve birbirini tamamladığı, dayanışmacı bir sistem ortaya koyar. Her iki kesim de birbirine müteşekkir olup asıl şükr'ü rızkı veren Allah'a yaparlar. Bu sistem içinde üretim daha verimli olup çalışma ve sosyal hayatta huzur ve barış hâkimdir. Taraflar çalışma ve çalıştırmayı sadece dünyevî bir faaliyet olarak görmek yerine, sonuçları ebedî hayat olan âhirette alınacak olan bir imtihan vasıtası, ibadet olarak telâkki ederler. Dolayısıyla ilişki hem maddî hem de manevî boyuta sahiptir.

Çalışma hayatında ilke olarak serbestlik hâkimdir. Ancak devlet ve toplum gerekli durumlarda ezileni koruyucu ve düzenleyici olarak müdahale ederler. Bu bakımdan İslâmî bir toplumda çalışma hayatında (karma sistemden farklı da olsa) himayeci ve müessesevî iş piyasası bulunur.

---

39 Döndüren, s. 448.

40 Sınav, s. 222.

41 Hak uyuşmazlıkları, işçi ile işveren arasındaki çalışma ilişkilerinin kaynağını oluşturan mevzuat, toplu iş sözleşmesi ve hizmet akdi hükümleri ve taraflara sağlanan haklara ilişkin olarak, taraflar arasında çıkan uyuşmazlıklardır. Menfaat uyuşmazlıkları ise, mevcut bir hakkın değiştirilmesi ya da yeni bir hakkın meydana getirilmesi amacıyla çıkarılan uyuşmazlıklardır (Nuri Çelik, İş Hukuku Dersleri, 11. bs. İstanbul: Beta, 1992, ss. 447-448).

42 Akyüz, ss. 201-202.

43 Bununla beraber, özellikle günümüzde bir takım haklar ancak çatışma yoluyla alınabiliyorsa, Mecelle'nin (21. md.) "zaruretler memnu olan şeyleri mübah kılar" hükmüne göre grev bir hak arama yolu olarak görülebilir (Sınav, s. 230).

İslâmî bir çalışma ortamında çalışanların haklarını koruyucu ve geliştirici birtakım ahlâkî, hukukî ve sosyal müeyyideler vardır. İslâm'da ihtiyaç sahibi her kesim gibi işçileri de (çalışma süresince olduğu gibi) işsizlik hâlinde de koruycu bazı müesseseler bulunur. İstihdam süresince taraflar İslâmî, insanî ve bir kısmı akitle oluşan hukukî normlara uymak zorundadır. İşveren işçiye hakkını vermeli, işçinin dinlenme, ibadet ve uygun çalışma şartları gibi haklarına riayet etmelidir. İşçi de işverene sadakatle ve işini benimseyerek çalışmalıdır. Böylece, tarafların maddeten ve manen tatmin olduğu verimli, insanî ve dolayısıyla huzurlu bir çalışma ortamı ve toplum ortaya çıkabilir. Buna mukabil İslâm'da toplu münasebetler mümkün olmakla beraber grev ve lokavta izin verilmemiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, İslâm toplumu ile İslâm dışı bir toplumun statik olarak mukayesesinin yanlış sonuçlara yol açacağıdır. Çünkü kapitalist ya da sosyalist bir toplum ile İslâm toplumunda sorunlar ve sorunların çözüm mekanizmaları farklı olacaktır. İki toplum arasında aynı sorunlar aynı şekilde bulunmayacağı gibi bunların çözüm yöntemleri de aynı olmayabilir. Unutulmamalıdır ki İslâmî bir çalışma ortamı, İslâm nizamı içindeki ***Müslüman insan'*** ın davranışlarıyla ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

Ahtar, M. Ramazan. "İslâmî bir Ekonomide Büyüme Modeli," İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 2, No: 2, ss. 31-50.

Akdemir, Süleyman. Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri (Toplu Tenkitler II Bölümü), ss. 299-338.

Akgündüz, Ahmet."Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat, Tatil ve İbadet Hakkı," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, ss. 101-124.

Akyüz, Vecdi. "Devlet ve İşçi-İşveren İlişkileri," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, ss. 191-213.

Balcı, Yusuf. "Bilgi Toplumu ve Sendikalar," İktisat Dergisi, Sayı 329-330 (Ağustos-Eylül 1992), ss. 13-18.

Bardakoğlu, Ali. "Hizmet (İş) Akdinin Yapılması ve Uygulanması," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, ss. 47-68.

_____. "Hizmet (İş) Akdinin Feshi ve Sonuçları," Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, ss. 69-99.

Çelik, Nuri. İş Hukuku Dersleri, 11. bs. İstanbul: Beta, 1992.

Döndüren, Hamdi. İslâm'da Emek ve İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul: Ensar Neşr. 1986.

Ekin, Nusret. Endüstri İlişkileri, 5. bs. İstanbul: İ.Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, No: 208, 1989.

Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri. ss. 125-155.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı. Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri. İstanbul: İlmî Neşr., 1990.

Karaman, Hayreddin. İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri. İstanbul: Marifet Yay., 1981.

____. "İşçi -İşveren Anlaşmazlıklarında Çözüm Yolları," Mukayeseli Hukuk Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri. İstanbul: İlmî Neşr., 1990, ss. 179-189.

Kur'an-ı Kerim.

Rahman, Afzalur. Siret Ansiklopedisi, Cilt: II, İstanbul, İnkılab Yay., 1990.

Sınav, Tahsin. "Sendikaların Kurulması-Faaliyetleri ve Toplu İş Sözleşmesi Yapma İmkanları," Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi İşveren Münasebetleri, ss. 215-238.

Şakfe, Muhammed Fehr, İslam'da İş Ahkamı ve İşçi Hakları. Çev. İhsan Toksarı, İstanbul: Nida Yay., 1968.

Zaim, Sabahaddin. İslâm-İnsan Ekonomi. İstanbul: Yeni Asya Yay. 1992.

_____. Çalışma Ekonomisi. 9. bs. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.

– C –

ÖNDERLİKTE ÖZELLİKLER KURAMI VE AHMET VEFİK PAŞA'NIN "M"LERİ

Doç. Dr. Mahmut Paksoy*

Herhangi bir toplulukta, o topluluğun üyelerinin tutum ve davranışlarını etkileyen ve üyeleri topluluğun amaçları doğrultusunda yönlendiren kişi olarak tanımlanabilen önder ve ona ilişkin olarak önderlik, Eski Yunan ve Roma dönemlerinden bu yana üzerinde çokça durulmuş bir konudur. Üzerinde fazla durulmasına rağmen, bugün önderlik kavramı hala "kapalı kutu" (black box) durumundadır ve tam açıklığa kavuşturulamamıştır denilebilir[1].

I- ÖNDERLİK VE ÖZELLİKLER YAKLAŞIMI

İşletmeler dikkate alındığında, önderlikle ilgili bilimsel çalışmalar, **Kurt Levin**'in yönlendirmesiyle 1930'ların sonlarında Iowa Üniversitesinden **Ronald Lipitt** ve **Ralph K. White**'ın incelemeleriyle başlar[2], günümüze kadar uzanır.

Bireyleri ikna ederek, biraraya toplama ve belli amaçlara yöneltme yeteneği[3] diye de tanımlanabilen önderlikle ilgili çeşitli kuramlar geliştirilmiş ve değişik görüşler ortaya konmuştur. Bunlardan bazıları önderliğin doğuştan gelen bir yetenekler bileşimi olduğunu, bazıları ise, önderlik niteliklerinin sonradan da kazanılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca geliştirilen kuramların bir kısmı önderin kişisel özellikleri üzerinde dururken, bir kısmı ön-

---

* Mahmut Paksoy, "Önderlikte Özellikler Kuramı ve Ahmet Vefik Paşa'nın "M"Leri" **İ.Ü. İşletme Fakültesi Dergisi,** Cilt Sayı, 1984.

1 Fred Luthans,**Organizational Behavior**, Auckland, Mc Graw-Hill International Book Comp., 1981, s. 413.

2 Ibid.,

3 Keith. Davis., **İşletmede İnsan Davranışı**, 5.b., Çev., Kemal Tosun Tomris Somay ve d., Sermet Matbası, İstanbul, 1982, s. 141.

derin davranışına, dolayısıyla üyeleri etkileme derecesine ağırlık vermiş, daha sonraları ise önder, durumun gerektirdiği koşullara göre davranan kişi olarak görülmeye başlanmıştır.

Herhangi bir topluluğun başarısı büyük ölçüde sahip olunan önder veya önderlere bağlıdır. İşletmeler yönününden, işgörenleri işletmenin amaçları etrafında toplayabilme ve onların daha etkin ve verimli çalışmalarını sağlayabilmede önderlik becerisi büyük öneme sahiptir. Artık günümüzde işletmelerde "önderlik rekabeti" biçiminde bir olgu gelişmeye başlamıştır. Çünkü kabul edilen görüş, "daha iyi önderlerin, daha iyi işgörenler yaratabileceğidir"[4]

Bu yazıda önderlikte, önderin fiziksel ve sosyo-psikolojik özelliklerine yer veren *"özellikler yaklaşımıyla"*(Trait approach), 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı döneminde devlet adamı, yazar ve aynı zamanda dil bilgini olan **Ahmet Vefik Paşa**[*] 'nın **"M"** harfi ile başlayan sözcüklerle ifade ettiği yönetici kişiligin nitelikleri arasındaki ilişki araştırılmaya çalışılmıştır.

Özellikler yaklaşımının ana teması, ne gibi kişisel niteliklerin bir bireyi önder yaptığı, ya da önderlik mevkiine getirdiği konusu üzerinde odaklaşmıştır. Bir başka ifadeyle, bu yaklaşımda dikkat, önderin sahip olduğu psikolojik ve fiziksel özellikler üzerine çevrilmiştir.

Tarihin başlangıcından bu yana, insanlar önder durumunda bulunan bireylerin, önder olmalarına yardımcı olan bazı önemli özelliklere değinmişlerdir. Bu nedenle, önderlik çalışmaları ilk olarak önderin kişisel niteliklerinin araştırılması doğrultusunda gelişme göstermiştir[5] .

Psikolojik düşüncede, davranışçı okulun etkisiyle önderlik özelliklerinin tamamının doğuştan getirilmediği, sonradan öğrenme ve deneyimlerle de kazanılabileceği görüşü yaygınlık kazanmıştır[6] .

1930-50 yılları arasında önderlik özelliklerini belirlemeye ilişkin yoğun araştırmalar yapılmış, çok sayıda özellik saptanmıştır. Ancak bu özelliklerin çoğunun evrensel nitelikte olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte bulunan özelliklerden bazılarının diğerlerine oranla daha tutarlı oldukları göze çarpmışır.

---

4 Ibid.,

* Ahmet Vefik Paşa (1823-1891): Osmanlı döneminde, çevirmen, yazar, dil bilgini olmasının yanısıra devletin çeşitli kademelerinde yöneticilik, eğitim kurumlarında öğretmenlik ve bazı dış ülkelerde görev yapmış bir kişidir.

5 Keith Davis, a.g.e., s. 143.

6 Fred Luthans, a.g.e., s.419.

Bu tutarlılık yönleri de dikkate alınarak aşağıda sıralanan fiziksel, zihinsel ve kişilik özellikleri literatürde daha fazla kabul görmüştür.

Bu özellikler şunlardır[7] :

- Boy
- Cinsiyet
- Olgunluk
- Kendine ve diğerlerine güven
- Zeka
- Açık sözlülük
- Dışa dönüklük
- Kararlılık
- Doğruluk, dürüstlük
- Atılganlık
- Kabulkârlık
- İkna edilebilirlik
- Sosyal olgunluk ve çok yönlülük
- Kişilerarası düzenli ilişki kurma ve sürdürebilme
- İleriyi görme vb.

Anlaşılacağı gibi, bir bireyin önder olarak ortaya çıkması ve bir grubu yönetmesinin nedeni, o bireyin sahip olduğu psikolojik-fiziksel özelliklerdir.

Önder söz konusu özellikler itibariyle bulunduğu toplulukta diğer üyelerden farklı kişidir. O halde bu yaklaşıma göre, bir kişinin önder olarak kabul edilmesi için, bu kişinin çeşitli özellikler yönüyle topluluk üyelerinden farklı bir kişi olması gerektiğine göre, eğer topluluk üyeleri farklı nitelikler bakımından karşılaştırılabilirse önder/önderleri bulmak mümkün olabilir[8] . Ancak grubun diğer üyeleri ile önderin sahip olduğu nitelikler arasındaki fark sanıldığı kadar fazla değildir. Kısaca önder, belirli özellikler yönüyle izleyicilerden farklı kişidir.

II- AHMET VEFİK PAŞANIN "M" ÖZELLİKLER YAKLAŞIMI

Yukarıda kısaca açıklamaya çalışılan özellikler yaklaşımıyla, Ahmet Vefik Paşa'nın önderlik özellikleriyle ilgili görüşlerinin benzerlik gösterdiği söylenebilir.

---

7 Önderlik özelliklerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Tamer Koçel, **İşletme Yöneticiliği,** Venüs Ofset Matbaacılık, İstanbul, 1984, s. 260-261.; Richard M. Hodgets, Steven Altman, **Organizational Behavior,** Philadelphia, W. B. Sounders Comp., 1979, s. 184. Fred Luthans, a.g.e.,s. 419.

8 Tamer Koçel, a.g.e., s. 261.

Ahmet Vefik Paşa, Bursa Valiliği yaptığı sırada kendisine, hangi özelliklere sahip maliyeci ve kaymakamların devleti tam anlamıyla temsil edebilecekleriyle ilgili bir soru sorulduğunda, **"M harfli bir çok meziyeti olması gereken kişilerdir"** cevabını vermiştir[9]. Açıklanan özelliklein hepsinin aşağıda görülebileceği gibi "M" harfi ile başlaması nedeniyle bu görüşe ***"M Özellikler Yaklaşımı"*** demeyi uygun bulduk.

Söz konusu özelliklerin ve anlamları şu şekilde açıklanabilir[10] :

- **Mûteber** (sözü geçen, itibar edilen kişi),
- **Mûtenâ** (özen gösteren),
- **Mûtedîl** (aşırı olmayan, ılımlı, ölçülü olabilen kişi),
- **Mu'tezim** (azimli, hırslı),
- **Mutlîf** (bağışlayan, lutfedici),
- **Muvakkit** (zamanını iyi ayarlayabilen, dakik),
- **Muvaffak** (başarılı),
- **Muzaffer** (üstün gelebilen, kazanan),
- **Müceddid** (yenilikçi)
- **Müdebbir**(tedbirli, işin sonunu düşünebilen, ileriyi görebilen, planlamacı)
- **Müeyyid** (kuvvetlendiren, disiplinli, kural ve yönetmelikleri uygulayan),
- **Müfekkir** (düşünen, fikir üreten)
- **Müferrih** (ferahlık veren, sıkıntı gideren, güler yüzlü kişi),
- **Mühib** (heybetli),
- **Mükrim** (misafirperver, ikram edici),
- **Mültefit** (iltifat eden, nazik, kibar),
- **Mümeyyiz** (iyiyi kötüden ayıran, akıllı),
- **Münevver** (aydın, kültürlü)
- **Mübeşşir** (sevindirici haber veren, müjdeleyici),
- **Mübeccel** (yüceltilmiş, büyütülmüş)
- **Muvahhit** (tek Allah'a inanan),
- **Mücerreb** (tecrübeli, deneyimli)
- **Müheyya** (hazır olan),
- **Mufarık** (ayırabilen, ayırt edici,incelikleri fark eden).

---

9 Nakleden: Sacid Adalı, **Sevk ve İdare Ders Notları,** Erzurum A.Ü. İ. F. 1976. s.154. (Nejat Muallimoğu, **Politikada Nükte,** İstanbul, Muallimoğlu Yayınevi,1976 s. 382'den).

10 Ibid.

Sayılan bu özelliklere göz atıldığında, çoğunun bugün bile geçerliliğini sürdürdüğü görülecektir. Bunun yanında, Ahmet Vefik Paşa'nın "M"leri ile *Özellikler Kuramı* arasında tam olmasa bile, kısmi bir benzerlik olduğu, her iki yaklaşımdaki nitelikler incelendiğinde görülecektir. Bununla beraber, *özellikler yaklaşımı*.hem fiziksel hem de psikolojik niteliklere yer verirken, Ahmet Vefik Paşa daha çok, *kişilik özellikleri* üzerinde durmuştur. Şüphesiz, her iki yaklaşımda öngörülen tüm özelliklere, önderlik pozisyonunda bulunan kişlerin sahip olduğu söylenemez. Yine bilindiği gibi, yönetim literatüründe, işletmenin 3 M'i ya da 5 M'i* diye beliren görüşlere paralel olarak, önderlik konusunda, Ahmet Vefik Paşa'nın 24 M'nin de önemli görüşlerden biri olarak kabul edilebileceği kanısındayız. Özetle, Ahmet Vefik Paşa'nın, *özellikler yaklaşımına* benzer nitelikteki bir görüşü, daha önce ortaya koyduğu söylenebilir.

İşletmenin 5M'i olarak yönetim kitaplarında,
- Man
- Money
- Machine
- Material
- Management, unsurları belirtilmektedir. Bu konuda bkz., A. Lepawsky: **Administration, The Art and Science of Organization and Management**, New York, A. Knopf, 1949, s. 152-153.

– D –

İSLAMİ BİR FİRMANIN DAVRANIŞSAL MODELİ

Dr. M. Metwally*

Giderek çok sayıda Müslüman ülke, ekonomik davranışları dahil, hayat tarzlarını İslâmî hukuk ve öğretiye döndürme arzusunu dile getirmekte; Pakistan, Suudi Arabistan ve İran gibi bazı devletler de bu konuda ciddi teşebbüslerde bulunmaktadırlar.

Bu çalışmanın amacı, bu hukukun ekonomik sonuçlarını ve dini inançla desteklenen, İslâmî kurallara göre yönetilen bir "İslâmî firma"nın davranışsal modelini araştırmaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, çağdaş İslâm ülkeleri İslâmî öğretiyi çok farklı düzeylerde takip etmektedirler. Bu devletlerden bazıları diğerlerinden daha katı davranışlar içerisindedir. Ancak günümüzde, medeni kanun ve inançla desteklenen ve İslâmî yönergelere uygun işleyen ne bir İslâm ekonomisi, ne de bir İslâm ülkesi mevcut bulunmamaktadır. Yine, ilk Müslüman topluluklarının **ekonomileri**, günümüze göre çok daha yalın olması nedeniyle, çağımız İslâm ülkelerinde hemen uygulanabilir nitelikte değildir. Üstelik bu alanda, ilk Müslüman topluluklarının ekonomik özelliklerini açıklayan literatür çok yetersizdir. Ancak, mukaddes Kur'an, Hz Peygamberin sünneti ve ilk Müslümanların uygulamaları -Halifeler dönemi- dikkatli bir şekilde araştırılırsa, İslâmî firmanın davranışsal modelinin gayri İslâmî ülkelerde faaliyet gösteren firmalarınkinden çok farklı olduğu görülür.

Müslüman bir müteşebbis, çeşitli türdeki kaynakları Allah'ın birer **ihsanı** olarak düşünür. Allah bu kaynakları, yeryüzünde ve daha önemlisi sonrasında, hem kendisinin, hem de

* Dr. M. Metwally, İslâmî Bir Firmanın Davranışsal Modeli, University of Queensland, Avstralia.

başkalarının refahını, mutluluğunu en etkin bir biçimde gerçekleştirsin diye onun güvenilir ellerine teslim etmiştir.

Bu nedenle, Müslüman bir **müteşebbüs** işletme faaliyetini yürütürken, nisbeten kişisel olmayan **"emanet sorumluluğu"** ile hareket eder. İslâm ekonomisindeki "yed-i emin" (güvenilir el) ilkesi, İslâm dışı toplumların serbest piyasa ekonomilerinin köşetaşı olan **"kişisel menfaat"** (self-interest) ilkesine çarpıcı bir biçimde zıttır.

Bundan, İslâmî bir firmanın, temel amacının **kârın maksimizasyonu** olamıyacağı açıkça anlaşılmaktadır. Tersine firma, daha önemli bir amaç olan, "Allah'ın rızasına uygun davranmayı" başarabilirse "makbul" ve "adil" bir kâr seviyesiyle yetinip tatmin olabilecektir.

Gerçek bir Müslüman Kur'an-ın şu ayetlerine inanmış olmalıdır:

"........Ey Rabbim! Bana öyle ilham et ki, hem bana hem de ana-babama ihsan buyurduğun nimetine şükredeyim ve razı olacağın salih bir amel işleyeyim. Zürriyetim hakkında da benim için salâh nasib eyle. Çünkü ben tövbe edip sana döndüm ve ben gerçek Müslümanlardanım."[1]

Müslüman bir işletmeci, servet biriktirme amacına yönelik olarak kârın maksimizasyonu için çalışmayacaktır. O, **"mal ve oğulların dünya hayatının süsü"** olduğunu ve **"Rabbinin katında, sevap ve amelce daha hayırlı olan, salih amellerin baki kalacağı"** nın bilincindedir.[2]

"Yararlı işler" pek çok şekillerde olabilir, fakat bunların tümü esas olarak **"hayır"** çerçevesinde toplanmıştır. Varlıkların hayır yolunda harcanmaları, İslâmî doktrinde çok önemli bir kuraldır. Kur'an şöyle buyurur; ***"Rabbim! beni yakın bir süreye kadar ertelesen de, hayır yapsam, iyilerden olsam"*** **diyeceğiniz zaman gelmeden önce size verdiğimiz rızıklardan sarfedin."**[3]

"Yararlı işler" veya arapça **Salih amel**'den Kur'an-ın 36 suresinde 62 kez bahsedilmektedir.[4]

---

1 Kur'an,46/15

2 Kur'an, 18/46

3 Kur'an, 63/10

4 2(35, 82, 277), 3(57), 4(34, 57, 122, 124, 173), 5(19, 93), 7(42), 10(4,9), 11(11, 23), 13(29), 14(23), 17(9), 18(2, 30, 46, 107), 19(76, 96), 20(75, 112), 21(94), 22(14, 23, 50, 56), 24(55), 26(27), 29(7, 9, 58), 30(15, 48), 31(8), 32(19), 34(4), 35(7), 38(24, 28), 40(58), 41(8), 42(22, 23, 26), 45(21, 30), 47(2, 12), 48(29), 65(11), 84(25), 85(11), 95(6), 98(7), 103(3)

Yukarıdaki ayetler bir İslâmî firma sahibi veya yöneticisinin esas amacının "yararlı işler" veya "**hayır**" yolunda harcamada bulunmak olduğunu açıkça göstermektedir. Bu amacın, İslâm dışı serbest piyasa ekonomilerinde karşıtı yoktur ve **hayır**'ın ekonomik bir anlama sahip olması da gerekmez. İçtenlikle inanan bir toplumda Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik **hayır** veya **hayırlı** işler için harcamada bulunmak, firmanın ürünlerini sempatikleştirecek ve belirli bir fiyattan talebin artmasına yardım edecektir.[5]

Böylece, hayır veya salih amel harcamalarını G ve fiyatı P ile gösterirsek,

$$\frac{\partial P}{\partial G} > 0$$

olacaktır. Bu nedenle, bu harcamalar bir anlamda reklam harcamalarına benzerler. Aradaki farklılık, gayri İslâmî bir firmanın reklam harcamalarında kârın maksimizasyonunu amaç edinmesidir. İslâmî bir firmada ise **Salih amel harcamaları** kârı arttırsa da, arttırmasa da gerçekleşecektir. Diğer bir deyişle, İslâmî bir firma, bu amacı hukuki bir yükümlülük olarak yerine getirebileceği gibi (Gelirinin %5'ini hayır'a harcamak sûretiyle) kaynakların tahsisi kararını etkilemede öncü olma şeklinde de tesbit etmiş olabilir. (Yani, firma, endüstride ve hatta toplumda, **amel-i salih** harcamalarında lider mevkiinde olmayı istiyor olabilir.) Yukarıdaki açıklamalar bir İslâmî firmanın hayır veya ameli salih harcamalarının reklam harcamaları yerine geçeceği anlamına gelmez. "Bilgilendirici" reklamlar da olacaktır, fakat reklam yapıp yapmama kararı (ve bunun için ne kadar harcamada bulunulacağı) hayır yapma veya yapmama kararından tamamen ayrı olacaktır. Doğal olarak daha sonra da göreceğimiz gibi, bir İslâmî firmada "yanıltıcı" reklamın yeri olmayacaktır.

Şimdi sorun şudur: Hayır veya ameli-Salih harcamaları nasıl gerçekleştirilir? Bunun cevabı toplumdaki fakir ve muhtaçlara aracısız yardım etmekten, elde edilen karla işsizlik probleminin çözümüne katkıda bulunmaya ve böylece işsizliğin yükünü hafifletmeye kadar pek çok şekillerde olabilecektir. Amel-i salih, daha çok, İslâm toplumununun nisbeten fakir olan bölgelerinde okullar açmak, hastaneler yapmak, İslâmî yükseltmek ve İslâm ideolojisini korumak için mescitler inşa etmek şeklinde olabilir ve genellikle, fakir ve muhtaçlara yardım, Allah adına mücadele, İslâm'ı yaymak ve onun öğreti ve uygulamalarına süreklilik kazandırarak yaygınlaştırmak için yapılan tüm harcamaları kapsar.

Ancak, İslâmî bir firma, bir işletme olarak faaliyetlerini sürdürebilmesi için "**makul**" bir kar seviyesini gerçekleştirebilmelidir. Eğer bu firma, bir kamu ortaklığı ise, hissedarlarına yıllık

5 Sempatikliğin derecesi,hayra harcanan paranın fonksiyonu olacaktır. Firma hayır yaptığı ölçüde sempatiden daha fazla yararlanacaktır.

makul bir kâr payını dağıtabilmelidir. Hissedarlar Müslüman olmaları nedeniyle yönetimin **ameli-i salih** harcamalarını doğal olarak takdir ve sempatiyle karşılayacaklardır.

Böylece, İslâmî bir firma, **fayda fonksiyonunun maksimizasyonunu** araştıracaktır. Bu, kâr ve hayır harcamalarının fonksiyonudur. Yalnız, ödenmesi gerekli tüm vergiler (zekat ve diğer harcamalar) ödendikten sonra geriye kalan kâr, firmanın faaliyetlerini "güvenle" sürdürebileceği minimum bir seviyeden daha az olmamalıdır.

Yukarıdaki fikirlerin matematiksel modeli tek ürün üreten bir firma için şu şekilde gösterilebilir:

Müslüman müteşebbisin fayda fonksiyonu

(1) Y = Y (F, G) olsun — F = Kâr düzeyi

G = "Hayır" veya "Salih amel" harcamaları
M = **net kâr düzeyini** veya gelir, üretim ve "hayır" maliyetleri arasındaki kayıtsızlığı göstersin. Bu durumda:

(2) M = R - C - G olur.

R = Toplam gelir, ve C = Toplam maliyeti göstermektedir. p birim fiyatını ve q üretilen miktarı gösterirse,

(3) R = p . q ve,

(4) C = C (q) olacaktır.

Bu modelde, talep eğrisinin negatif eğimli olduğu varsayılmıştır, fakat hayır harcamaları firmanın ürünlerine olan talebi arttıracaktır.

Böylece şu formülleri elde ederiz.

(5) $\frac{\partial P}{\partial G} < 0$

(6) $\frac{\partial P}{\partial G} > 0$

F ve M arasındaki ilişki,

(7) F = M - Z - U olur.

Z = Kârdan ödenen zekat

U = Kârdan ödenen diğer harçlar

Zekat Oranının α 'ya eşit olduğunu ve diğer harçların da β 'ye eşit olduğunu varsayarsak,

(8) $Z = \alpha M = \alpha (R - C - G)$

(9) $U = \beta M = \beta (R - C - G)$ dir.

(2), (8) ve (9) 'u (7)'de yerine koyarsak,

(10) $F = (1 - \alpha - \beta)(R - C - G)$ formülünü elde elde ederiz.

Firmanın amacı, sahiplerini tatmin edecek ve işletme faaliyetlerini sürdürecek kabul edilebilir minumum kâr seviyesini (Π) gerçekleştirmek suretiyle fayda fonksiyonunu maksimize etmektir. Diğer bir deyişle objektif fonksiyon,

$Y max = Y (F, G)$'dir.

q ve G

(11) $\Psi = \Pi - F \leq O$ 'a tabidir.

Yukarıdaki maksimizasyon problemi **Kuhn-Tucker** eşitliği ile çözülebilir. **Lagrangion** çarpanı kullanılırsa,

(12) $L = Y(F,G) + \lambda (\Pi - F)$ olur.

Maksimizasyon için gerekli şartlar:

(13) $$\frac{\partial L}{\partial q} = \left(\frac{\partial Y}{\partial F} + \lambda\right)\left[(1 - \alpha - \beta)\left(\frac{\partial R}{\partial q} - \frac{\partial C}{\partial q}\right)\right] \leq 0$$

(14) $$\frac{\partial L}{\partial G} = \frac{\partial Y}{\partial G} + \lambda (1 - \alpha - \beta)\left(\frac{\partial R}{\partial G} - 1\right) \leq 0$$

(15) $$\frac{\partial L}{\partial q} q + \frac{\partial L}{\partial G} G = \left[\left[\left(\frac{\partial Y}{\partial F} + \lambda\right)(1 - \alpha - \beta)\left(\frac{\partial R}{\partial q} - \frac{\partial C}{\partial q}\right)\right] q + \left[\left(\frac{\partial Y}{\partial G} + \lambda\right)(1 - \alpha - \beta)\left(\frac{\partial R}{\partial G} - 1\right)\right] G\right] = 0$$

(16) $q \geq 0$

(17) $G \geq 0$

(18) $\frac{\partial L}{\partial \lambda} = (F - \Pi)\lambda \geq 0$

(19) $\frac{\partial L}{\partial \lambda}\lambda = (F - \Pi)\lambda = 0$

(20) $\lambda \geq 0$ ve q>0 , G>0 varsayımı altında,

(21) (i) $\left(\frac{\partial R}{\partial q} - \frac{\partial C}{\partial q}\right) = 0$

veya MR=MC ve,

(22) (ii) $\frac{\partial R}{\partial G} = 1 - \frac{Y_G}{Y_F}\frac{1}{\lambda(1 - \alpha\beta)}$, veya

(23) $\frac{\partial R}{\partial G} = 1 - \frac{r_{G,F}}{\lambda(1 - \alpha - \beta)}$ 'dır.

Bu formüllerde,

MR = Marjinal gelir

MC = Marjinal maliyet

$r_{G,F}$ Hayır harcamalarıyla, dağıtılan kârlar veya $G_{G,F} = \frac{Y_G}{Y_F}$ Q arasındaki marjinal ikame oranını göstermektedir.

Kuhn-Tucker'in ikinci dereceden şartları determinantın pozitif olmasını gerektirir.

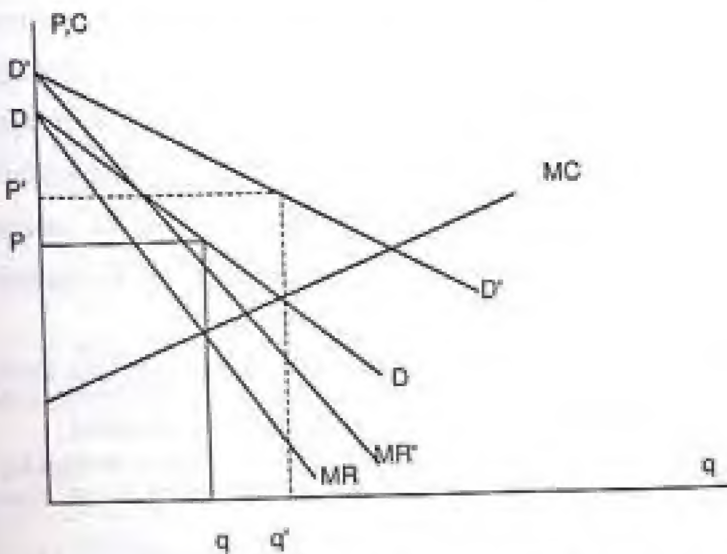
$$\begin{vmatrix} \frac{\partial^2 L}{\partial q^2} & \frac{\partial^2 L}{\partial q \partial G} & \frac{\partial \varphi}{\partial q} \\ \frac{\partial^2 L}{\partial G \partial q} & \frac{\partial^2 L}{\partial G^2} & \frac{\partial \varphi}{\partial G} \\ \frac{\partial \varphi}{\partial q} & \frac{\partial \varphi}{\partial G} & 0 \end{vmatrix}$$

Ancak, yukarıdaki şartlara ek olarak, İslâmî öğreti, Marjinal ikame oranının; herhangi iki amaç arasından birinin mârjinal faydasını azaltmayı öngörür. Bu, İslâmın bir tek amaç düzeyinde, itidale önem vermesinin sonucudur.

(21) nolu eşitlik, İslâmî bir firmanın denge durumunun, marjinal gelirinin marjinal maliyete eşit olduğu noktada gerçekleşeceğini öngörmektedir. Bu durum, **optimal hasılanın** gayri İslâmî bir firmanın hasılasıyla aynı olacağı anlamına gelmez. Çünkü, $\partial R/\partial q$ tamamen G'nin bir fonksiyonudur. Dolayısıyla, hasılanın optimal değeri, her iki durumda farklı olacaktır. Benzer maliyet yapılarında, İslâmî bir firmanın hasıla dengesi ve denge fiyatı gayri İslâmî bir firmanınkinden daha yüksek olacaktır. Bu durum şekil-1'de görülebilir. D D Gayri İslâmî firmanın, D' D' ise İslâmî firmanın talep eğrisini göstermektedir. D' D', bir İslâm ekonomisinde $\partial P/\partial G$)0 varsayımını yansıtmaktadır.

(23) no'lu eşitlik, bir İslâm ekonomisinde hayra ayrılan gelir oranının, dağıtılan kârlarla zekat ve diğer veri gelirin yanısıra "ameli salih" ($r_{G,F}$) arasındaki marjinal ikame oranına bağlı olacağını önerir. Dağıtılmamış karlardan daha yüksek oranda vergi ödenmesi, gelirin "hayıra" ayrılabilecek kısmını azaltacaktır. Bu makuldür, çünkü Müslüman yetkililer tarafından daha yüksek oranda vergi kesilmesi, salih amelleri daha üst düzeyde gerçekleştirme amacına yönelik olacaktır.

Gayri İslâmî bir firmada, $r_{G,F} = 0$ 'dır ve böylece, optimizasyon için gerekli tek şart marjinal gelirin marjinal maliyete eşit olmasıdır.



Şekil-1: İslâmî ve Gayri İslâmî firmalarda Denge

p ve q **gayri İslâmî** firmanın dengesini p' ve q' ise **İslâmî firmanın** dengesini göstermektedir.

İslâmî firma, gayri İslâmî firmadan sadece amaçlarıyla değil ekonomik politikaları ve piyasa staratejileriyle de farklı olacaktır. Özellikle:

a) İslâmî Firma, öğretinin yasakladığı üretim ve hizmet alanlarında faaliyette bulunamaz. Örneğin, İslâmî bir toplumda hiç bir firma alkollü içki veya domuz üretip satamaz. Kumar veya piyango düzenleyemez[6] , sabit faiz oranlarıyla borç alıp verme işlemlerinde bulunamaz.

b) İslâmî bir firma, başka firmaların piyasaya girmelerini engelleyip monopol kuramaz.[7]

c) İslâmî bir firma mal ve hizmetlerin alıcısı ve satıcısı olarak bütün işlerinde "adaleti" gözetmelidir.[8]

d) İslâmî bir firma, pazar payını büyütecek veya ürününün fiyatını yükseltecek yanıltıcı reklam ve pazarlama stratejilerinden kaçınmak zorundadır.

e) İslâmî bir firma, istismar edici, ayırımcı ve kısıtlayıcı her türlü ticari uygulmadan sakınmalıdır, çünkü bunların tümü İslâm tarafından yasaklanmıştır.

Sonuçlar:

Araştırma Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve ilk Müslümanların uygulamalarıyla belirlenmiş İslâmî yasalara uyan bir topumda bir firmanın objektif fonksiyonunun İslâmî olmayan toplumlarda faaliyet gösteren firmaların fonksiyonundan önemli ölçüde farklı olacağını göstermiştir. Tek bir ürün üreten İslâmî firmanın denge noktasını araştırmak için basit matematiksel bir model geliştirilmiş ve bu firmanın üretim dengesinin marjinal maliyetlerinin marjinal gelire eşit olduğu noktada gerçekleşeceği öngörülmüştür, fakat bu seviye esas olarak, kârın maksimizesi amacını güden firmanın denge noktasından farklı olacak-

6 Müslümanların alkollü içki içmeleri veya satmaları ve kumar oynamaları yasaklanmıştır. Bu konuda bkz. 2/219; 5/90, 91; Aynı şekilde Müslümanların faiz alıp vermeleri de yasaklanmıştır: 2/275; 276, 278, 3/130; 4/161 ve 30/39. Müslümanların domuz eti yemeleri de yasaklanmıştır. Bkz. Kur'an; 2/173, 5/3, 60; 6/145 ve 16/115.

7 Peygamberimiz, **"Tekel kuran günahkardır ve suçludur"** buyurmaktadır. Bkz.I. Kashmiri, Prophet of Islam Muhammed and Some of His Traditions, **The Supreme Council for Islamic Affairs,** Monograph No:16, Cairo 1387-1967.

8 Peygamberimizden şöyle rivayet edilmiştir: "Allah alım-satımda hoşgörülü ve nazik ve borç verdiği kimselere karşı bağışlayıcı ve müşfik olan kimseleri sever" ve " Herhangi bir alacaklı borçlusunun zor durumda olduğunu anlar ve alacağından Allah rızası için vazgeçerse Allah onun dilediklerinin gerçekleşmesini garanti eder." Bkz. I. Kashmiri, Ibid.

tır. İslâmî firma, büyük bir ihtimalle, karın maksimizesi amacını güden bir firmadan daha üst düzeyde bir üretim ve fiyat dengesi oluşturabilecektir.

Araştırma yine şunu göstermiştir ki, İslâmî firmanın ekonomik politikaları ve iç piyasa taktikleri İslâmî ilkelere uygun olmak zorundadır. Araştırmada, İslâmî firma ile gayri İslâmî firma arasındaki önemli farklılıkları gösteren birçok vakaya yer verilmiştir.

KAYNAKLAR

Ahmad, S.M., **Economics of Islam**, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1964.

Ali, A.Y., **The Meaning of the Illustrious Qur'an**, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1957.

Ansari, M.F., **The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim Society**, Vols. 1 and 2, Sh. Muhammad ashraf, Lahore, 1965.

Argyris, C, **Understanding Organizational Behaviour**, Homewood, Ill. Dorsey Press, 1960.

Baldwin, W.L., "The Motives of Managers, Environmental Restraints and the Theory of Managerial Enterprise", **Quarterly Journal of Economics**, Vol. 78. May 1964.

Barnard, C.I., **The Functions of the Executive**, New York: Cambridge University Press, 1962.

Baumol, W.J., **Business Behaviour, Value and Growth**, New York: Macmillan, 1959.

Becker, G.S., "Irrational Behaviour and Economic Theory", **Journal of Political Economy**, Vol. 70, February 1962.

Cohen, K.J. and Cyert, R.M., **Theory of the Firm, Resource Allocation in a Market Economy**, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1965.

Cole. A.H., **Business Enterprise in its Social Selling**, Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Cyert, R.M., Feigenbaum, E.A. and March, J.G. "Models in a Behaviour: ATheory of the Firm", **Behavioural Science**, Volume 4, april 1959.

Cyert. R.M. and March, J.G., **A Behavioural Theory of the Firm**, Englewcod Cilffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1963.

The Holy Qur'an.

Karim, A.M.F., **al-Hadis: Mishkat-Ul Masabih**, Calcutta, 1939.

Kashmiri, I., **Prophet of İslâm Muhammad and Some of His Traditions**, The Supreme Council for İslâmic Affairs, Monograph WNo. 16, Cairo, 1967.

McGuire, J.W., **Theories of Business Behaviour**, englewood Cli1ffs, N.J. Prentice Hall, inc., 1964

Machlup, F., "Theories of the Firm: Marginalist Behavioural, Managerial", **American Economic Review**, Vol. 57. March 1967.

Maududi, A.A., **The Islamic Law and Constitution**, İslâmic Publications Ltd., Lahore, 1969.

Metwall, M.M., **Price and Non-Price Competition: Dynamics of Marketing,** Asin, London, 1975.

Metwally, M.M., **Macroeconomic Models of Islamic Doctrines**, J.K. Publisher, London, 1979.

Metwally, M.M., "General Equilibrium and Macroeconomic Policies in Islamic Economies", **Journal of Islamic Economic Studies**, Vol. 1, No. 1. 1979.

Nayler, T.H. and Vernon, j.M., **Microeconomics and Decision Models of The Firm**, Harcourt, Brce and World, nc., New York, 1969.

Rodinson, M., **Islam and Capitalism**, Burgoy, Norfolk, 1974.

Sharif, M.R., **Islamic Social Framework**, Sh. Muhammad Ashraf: Lahore, 1963.

SHerwani, H.K., **Studies in Muslim Political Thought and Administration**, Sh. Muhammad Ashraf: Lahore, 1968.

Simon, H.A., "A Behavioural Model of Rational Choice", **Quarterily Journal of Economics**, Vol. 69., February 1955.

Simon, H.a., "New Developments in the Theory of The Firm", **American Economic Review**, Vol. 52, May 1962.

Williamson, O.E., "Managerial Discertion and Business Behaviour", **American Economic Review**, Vol. 53. December 1963.

Williamson, O.E., **The Economics of Discretionary Behaviour: Managerial Objectives in a Theory of the Firm**, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc., 1964.

– E –

İSLÂMÎ FİRMALARDA ÖRGÜTSEL DAVRANIŞ

P. Wright*

Giriş

Amerika'lı ve Batı Avrupa'lı çok uluslu şirketler, İslâm ülkelerini (özellikle, önemli petrol gelirine sahip olanları) ürettikleri mal ve hizmetlerin giderek daha kârlı bir piyasası olarak görmektedirler. Dünyanın diğer ülkelerinde olduğu gibi, **bağlı kuruluşlar ve ortak girişimler**(Joint Ventures) bu piyasaları geliştirmekte yararlanılan önemli araçlardır. Bu kuruluşlar, en azından başlangıç aşamasında, uzman personel ve yöneticileri kendi ülkelerinden getirip istihdam etmektedirler. "**Müslüman mentalitesini**" çok az batılı tanımış olduğundan, dışarıya çıkan bu kişilere, gittikleri yerlerde karşılaşacakları muhtemel örgütsel davranış problemleriyle ilgili çok az bilgi verilmektedir. Sonuçta, bu kişiler Müslüman astları, iş arkadaşları ve üstleriyle olan ilişkilerinde hayal kırıklığına uğramakta veya en iyi ihtimalle, çalıştıkları işte yüksek derecede verimsiz olmaktadırlar.

Aşağıda, birkaç önemli alanda, Batılı karşıtlarından farklı olma eğilimi gösteren İslâmî örgütlerdeki bireysel tutum ve davranışlar araştırılmıştır. Bu tür araştırmalarda ortaya konan genellemelerin bütün vakalara uygulanmayacağı açıktır. Yine de, bu temel farklılıkların anlaşılması, İslâmî firmalarda başarılı olmayı ümit eden Batılı'lara yardım edecektir.

I. Algılama ve Karar Verme İle İlgili Bakış Açıları

Öncelikle, algılama ve karar perspektiflerinin araştırılması Müslümanların mentalitesinin

---

* P. Wright, İslâmî Firmalarda Örgütsel Davranış, **Management International Review**, 21(2) 1981, p.86-94.

tasvirini kolaylaştıracaktır. Batılı aydın bir işletmeci, örgütleri, tüm çevrenin bir alt sistemi olarak algılama eğilimindedir. Genellikle, böyle bir kişi, teşebbüsleri aynı zamanda, beşeri ve beşeri olmayan alt sistemlerden oluşan sistemler olarak ele alır. Bilgili bir işletmecinin uğraşı alanlarından biri onun, örgüt ve toplum arasındaki ilişkilerin de farkında olmasıdır(Haire ve diğerleri, 1966).

Batılı işletmeciler tarafından yapılan "sistem" analizlerinde dünyasal faktörler ele alınmakta ve onların "gerçekler", "sorunlar" ve "problemler" temeli üzerine diğer faktörlerle olan ilişkileri hesaba katılmaktadır. Diğer bir deyişle, Batılı işletmecinin sistem düşüncesinin parametreleri gözlemlenebilir ya da dünyasal olaylardır.

Müslüman yönetici ise, sistem düşüncesine daha geniş bir perspektiften bakmaktadır. O, karar vermede, dünyasal ilişkiler kadar metafiziksel olayların da dikkate alınması gerektiğine inanmaktadır. Bu nedenle, A.B.D.'li bir yönetici, yaşlı bir işgöreni işten çıkarma kararını verirken, bunun örgüt moralini bozabileceği, ya da uzun yıllar başarılı hizmette bulunan bir kişiyi işten çıkarmanın "ayıp" olacağı gerekçeleriyle tereddüt ederken, Müslüman yönetici aynı tereddüt halini, bunun bir "**günah**" olacağı ve kıdemli işgörene yapılan bu nazik olmayan işlemden Allah'ın memnun olmayacağı gerekçeleriyle yaşayacaktır.

Gerçekten, birkaç yıl önce Mısır'lı bir işgören kendisini işten atan Amerika'lı patronuna: "Bana bak! Bu yaptığın haksızlık, yanına kâr kalmayacak! Başın belaya girecek! Burada çok fazla kalamayacaksın!" şeklinde bedduada bulunmuştu. Çok geçmeden yönetici, kötü bir hastalığa yakalanmıştı. Firma, onu tedavisi için Amerika'ya göndermişti. Yönetici, orada bir süre tedavi gördükten sora iyileşmiş ve Mısır'a geri dönmüştü. Bununla beraber, yönetici Mısır'a dönünce aynı hastalığa tekrar tutulmuş ve sonunda firma Mısır'daki işine son vermek zorunda kalmıştı.

Firmanın Mısır'lı pazarlama yöneticisinin bu olayla ilgili düşünceleri, "**bedduanın tuttuğu**" yolunda idi. Tam tersine, aynı firmanın Amerika'lı finans yöneticisi, "**saçma! bu beddualar da ne demek oluyormuş, Mısır'ın sağlık problemleri olduğunu hepimiz biliyoruz. Genel yöneticimiz, bu ülkenin yetersiz sağlık koşullarının kurbanı olmuştur**" diyordu.

Bu vakada da açıkça görüldüğü gibi, Mısır'lı yönetici dünyasal ve metafiziksel fenomenler arasında bir ilişki olduğunu algılarken, A.B.D.'li yönetici, aynı durumu dünyasal nedensellik açısından ele almaktadır. Kuşkusuz, bu bakış açıları birbirlerinden önemli ölçüde farklı-

dırlar ve bu farklılık aynı kültürden kişilerin bir arada çalışmak zorunda olmaları durumunda ciddi yanlış anlaşılmalar sonucunu doğurabilir.

Müslümanların kendilerine özgü algılama ve karar perspektiflerinin temeli, onların İslâm sayesinde edindikleri bütüncül (monolithic) dünya görüşlerinde yatmaktadır. Onlar dinlerine, her şeyi kuşatan, kendi siyasal-yasal, kendi ekonomik-teknolojik ve kendi sosyo-kültürel alt sistemlerini kapsayan **"tüm bir sistem"** olarak yaklaşmaktadırlar. Gerçekten bu İslâmî süper sistemin dışında var olabilecek hiç bir şey yoktur. Bu **"sistem"**in derinlik ve genişliği, Müslümanların kutsal kitabı Kur'an tarafından belirlenmiştir.

II. Örgüt ve Personel

Batılı ve İslâmî ast-üst ilişkileri birbirinden önemli ölçüde farklıdır. Şimdi, işgören değerlemesi ve terfi konuları üzerinde odaklaşmak suretiyle Avrupa'lı ve Amerika'lılarla Müslümanlar arasındaki temel farklılıkların bazılarını inceleyelim.

III. İşgören Değerlemesi

Batılılar işgörenlerine katagorik açıdan bakarlar. Tipik olarak Batılı bir yönetici işgörenlerini, onların güçlü ve zayıf yönlerine göre değerler. Amerika'lı ve Avrupa'lı yönetici için bu tür değerleme ortaya net bir sonuç çıkaracaktır(Allport, 1958). Buna göre işgören, yöneticinin gözünde örgütün net bir aktifi veya net bir pasifi'dir.

Batılı işgörenin, patronu tarafından yapılan iş başarım değerlendirmesi, onun örgüt yapısı içinde başarılı veya başarısız olma ihtimaline etki edecektir. Şurası da gerçektir ki, çok yetenekli bir işgören ilk üstünden kişisel yönlerden düşük puanlar almış olsa bile Batılı üst, o astı terfi ettirebilir(Katona, 1951). Burada esas önemli olan iş başarımıdır, astın kişiliği değildir.

Müslüman yöneticiler açısından önem verilmesi gereken ilk şey, kişisel özellikleri de kapsayacak şekilde, bireyin tüm olarak ele alınmasıdır. Müslüman yöneticiye göre birey, yapılan işten daha çok ilgi odağıdır(Pezeshkpur,1978). Kuşkusuz, bütün düşünceler dini bir parametre içinde ortaya çıkar. Aşağıdaki vaka, Batılı karşıtlarına göre Müsümanların kendi işgörenlerine yaklaşım tarzlarını açıklamaktadır.

Avrupa kökenli çok uluslu bir şirketin, bir ortadoğu ülkesindeki ana şirkete bağlı kuruluşunun Amerika'lı pazarlama yöneticisi başka bir ülkeye nakledilmişti. Aynı kuruluşta, pazarlamacı olarak dikkati çeken bir Avrupa'lı, kısmen kibirliliği ve kısmen yönetsel yetenekleri-

nin yetersizliği nedeniyle bu göreve getirilmemiş, görev Afrika'lı bir yöneticiye verilmişti. Önceki Amerika'lı pazarlama yöneticisinin Avrupa'lı satış memuru ile arası iyi değildi, fakat işteki başarısı nedeniyle onu işinde bırakmıştı.

Afrika'lı yönetici, pazarlama bölümünün yönetimini eline aldıktan bir müddet sonra, Avrupa'lı satış memurunu kendi bölümünden personel bölümüne nakletmişti. Bu muameleden memnun olmayan Avrupa'lı satış memuru istifa ederek ayrılmıştı. Afrika'lı pazarlama yöneticisi olayları şu şekilde açıklıyordu:

"Kuşkusuz Patrick (Avrupa'lı satış memuru) kabiliyetli bir satıcı...Onunla iyi geçinmeye çalıştım. Fakat o, tam tersine beni sürekli olarak sinirlendiriyordu. Bana ve diğerlerine karşı, sürekli olarak nazik olmayan bir şekilde davranıyordu. Bana ve arkadaşlarına karşı sadakat ve bağlılık duygusundan yoksundu. Arkadaşlarının hiç birisine sadık olmayan bir kişi nasıl olurda, firmasına sadık olabilirdi... Onu işten atmayı düşündüm. Fakat bir karısı ve üç çocuğu vardı. Onu işten atmam Allah'ı memnun etmeyecekti. Bu yüzden onu başka bir bölüme naklettim. Patrick'in istifa edip, hepimizi büyük bir dertten kurtarması Allah'ın güzel bir lutfudur."

IV. Terfi

Batılı ast, yükselmesinin ve örgütteki geleceğinin esas olarak işteki başarımına ve teşebbüs gücüne bağlı olduğunu bilir(Charles,1971). Batılı işgören bunun yanında, patrona ve firmaya karşı sadakat göstermesinin, kendi yükseliminde, yardımcı bir fonksiyon göreceğini de bilir. Kuşkusuz, Batının kültürel çevresi bu tür beklentileri cesaretlendirici özelliktedir.

İslâmî firmanın ikliminde ise, -ki o da kendi çevresinden etkilenmektedir- üst mevkilere yükselecek kişilerin iş başarımına çok daha az önem verilmektedir. Bunun nedeni, kişilerin yükselmesinde, onların belirli alanlarda uzman ya da işlerinde girişken olmaları değil, fakat sahip oldukları kişisel faktörlerin ve ilâhî özelliklerin dikkate alınmasıdır.

Batıda, belirli bir işe, o işin gerektirdiği niteliklere sahip uygun bir kişinin yerleştirilmesi amacı güdülür. İslâmî çevrelerde önem verilen ise, iyi bir kişiyi üst kademede açılacak herhangi bir işe yeleştirmek ve sonra o işe intibak ettirmektir.

Bu durum, İslâmî özel ve kamu örgütlerindeki unvanların yapılan işle ilgisi olmadığını gören batılıların şaşkınlıklarına kısmen de olsa bir açıklık getirmektedir. İngiltere'de, muhasebeci **Harr**, şirketinin finans bölümünde çalışmaktadır. Büyük bir ihtimalle, işinin gereği ola-

rak muhasebe ve finans sorunlarıyla ilgilenmektedir. Endenozya'daki **Hatta**'da şirketinin finans bölümünde çalışmaktadır. Fakat gerçekte, temel fonksiyonu, firmasının kamu sektörüyle ile olan ilişkilerinde ortaya çıkan aksaklıkları düzeltmektir. Firmanın finansal sorunlarıyla **Hatta** değil, başkaları ilgilenmektedir.

O halde, İslâmî örgütlerde uzmanlık ve iş başarımının dışında, terfilere etki eden faktörler nelerdir? Bu, büyük bir ihtimalle, firma yapısının en alttan en üst düzeyine uzanan ve yukarıya doğru olan hareketliliği etkileyen bir kişilerarası ilişkiler sistemidir (Bass,1971).

Müslüman işgören, başarılı bir kariyere sahip olmak için dindar olmaya ilaveten, "**dürüst**" kişilerin ve özellikle ilk üstünün dostluğunu kazanması gerektiğinin bilincindedir. Ast, tipik bir Müslüman yöneticinin örgütsel değerlerinin, **kişisel bağlılık** ve iyiniyet olduğunun farkındadır. Bu çerçevede, sadık bir işgörenin temel fonksiyonu, ilk üstü için bir tampon vazifesi görmektir. Eğer işler ters giderse sadık ast, mevcut problemle ilgili olarak, bu probleme açıkça üstün neden olması durumunda bile, üstü değil, diğer değişkenleri suçlamaya çalışacaktır(Pezeshkpur, 1978).

Batılı ve Müslüman işgörenlerin her ikisi de sadakat ve bağlılığın kendi kariyerleri için yararlı olacağına inanmaktadırlar. Fakat, Batılı işgörenin davranışlarını Müslüman işgörenin davranışlarından ayıran, sadakat kavramının her iki birey tarafından farklı olarak algılanmasıdır. Müslüman toplumlarda sadakat, sadece insana ve dini konulara yönelik olarak hisedilir. Batıda, sadakat kavramı, insanın dışında kutsal olmayan, (non-spiritual) örgüt gibi teşebbüslere de uygulanabilmektedir.

Batılı işgören, Müslüman işgörene oranla, kendisinin ve üstünün kişisel menfaatlerinin örgütün menfaatleriyle çatışması durumunda, örgütün menfaatlerine daha fazla önem verecektir. Bu tutum, örgüte yönelik bir sadakat ve hüsnüniyet (goodwill) gösterisi olacaktır. Tersine, Müslüman ast, kendisi ve üstü için iyi olduğuna inandığı şeyin, aynı zamanda örgütü için de iyi olduğuna inanmıştır.

Müslüman örgütlerdeki (**Moslem organizations**) hırslı bir ast, genellikle yüksek kademelerdeki üstler tarafından seçilmeyi arzular ve onların kişisel hizmetlerinde bulunmasının kendi menfaatini arttıracağını düşünür. Fakat zeki bir Müslüman, kendisi ve ilk üstü arasında her zaman bir mesafe bırakmalıdır. Çünkü, üst ile ast arasındaki ilişki, patronunun, söz konusu üstün "başarısından" hoşlanmayarak ona işten el çektirmesiyle her zaman bozulabilir.

V. Örgüt ve İşgörenin Temel Gereksinimleri

Batılı işgören, yeme, barınma ve güvenliğini sağlamakta örgütü, fizyolojik gereksinimlerini tatmin etme aracı olarak görür. Bir Alman işgöreninin sözleri bu durumu destekleyici niteliktedir. "Bu fabrikadaki işimin düzenli olmasını ve ücretimin yaşam maliyetlerini karşılamasını arzularım. Ancak bu sayede kendimin ve ailemin güvenliğini sağlayabilirim."

İslâmî piyasalarda, bireyler, kendilerinin ve çocuklarının temel gereksinimlerini garanti altına alamazlarsa örgüte değil, fakat allah'a sığınırlar. Bazı Müslüman toplumlarda söylenen ve nihai güvenliğin ilâhî güç tarafından sağlanacağına işaret eden bir deyişte "dişi veren, ekmeği de verir" denmektedir.

Bu tutum, örneğin, Müslüman işgörenlerin işlerini kaybetme ihtimaline çok az önem vermeleri karşısında şaşıran pek çok uluslararası yöneticinin şaşkınlıklarına bir açıklık getirmektedir.

VI. Örgütsel Çalışma ve Sosyal Saygınlık

Bir Batılı "nerede çalışıyorsunuz?" sorusuna yaygın olarak **"Hoechst'teyim"** ya da **"Harvard Üniversitesi'ndeyim"** gibi cevaplar verir. Bu tür cevaplar kişinin örgütle olan bütünlüğünü göstermektedir.

Batılı örgütlerin çoğunun kendi toplumlarında yaygın ve büyük bir üne sahip olmaları nedeniyle, bu örgütlerin işgörenleri, kendilerini örgütleriyle özdeşleştirmek suretiyle sosyal saygınlık kazanmaktadırlar(Scatt, 1965). Böyle durumlarda, kaçınılmaz olarak Batılı işgören kendisini örgütün arka planında tutmaktadır.

Bununla beraber, Müslümanlar, kişiye verdikleri önemden dolayı, örgüte ikincil bir önem vermekte, onu arka plana itmektedirler. "Ne iş yapıyorsun?" sorusuna Libya'lı bir profösör şu cevabı vermişti: "Allah'ın inayetiyle mükemmel bir işim var. İşletme konularında ders veriyorum. Bu kolej'de eğitime başlamamdan beri bölümüm ve Üniversite önemli bir gelişme gösterdi." Burada, kişinin örgütü kendisine bağladığı ve kendisini öne geçirdiği görülmektedir.

VII. Örgütlerdeki Sorumluluk ve Yetkiler

Örgüt personelinin güdülenmesi, Batı ve Doğu toplumlarında dikkati çeken bir konudur. Batılı bir örgüt, İslâmî karşıtına oranla, orta ve üst düzeydeki yöneticilere daha fazla yetki

vermekte ve bunun sonucu olarak da onlara daha fazla sorumluluk yüklemektedir. Belki, bu yüzden Batılı örgütlerin yüksek düzeydeki yöneticilerin güdülenmesiyle çok az ilgilenilmektedir. Batıdaki güdüleme programlarının çoğu, orta kademe yöneticileri, gözetimcileri ve işgörenleri teşvik etme amacıyla hazırlanmaktadır.

Müslüman örgütte, yetki çok seyrek olarak göçerilmesine karşın üst, astı sürekli olarak sorumlu tutar(Pezeshkpur,1978). Üst yönetim hariç, diğer bölüm yöneticilerine çok az yetki verilir. Sonuçta, önemsiz sorunlar bile, bir karara varılması için üst yönetime gönderilir. Müslüman işgören çok seyrek olarak herhangi bir işe kendi başına teşebbüs eder. Üst yönetici tarafından o işe bir işgörenin atanmasına kadar, o iş yüzüstü kalır. Bu tür eğilimin bir istisnası, işgörenin yıllarca yapmakta olduğu katı rutin işlerdir.

Batılı işgören, tersine, problemlerle uğraşmakta ve problemleri çözmek için harekete geçmekte çok daha alçak gönüllüdür. Müslüman karşıtlarıyla karşılaştırıldığında, Avrupa'lı ve Amerika'lı işgörenler ve yöneticiler daha hareket yönelimlidirler. Çünkü onlar, kendi yetki düzeylerinin parametrelerini daha iyi tanıyor görünmektedirler(Webber, 1969). Yine onlar, mevkileriyle ilgili yetkilerinin derecesini ve kendilerinin kişisel niteliklerini muhtemelen daha iyi idrak etmektedirler.

VIII. Yetki Kullanımı

Batılı yöneticiler de, Müslüman yöneticiler gibi örgütlerinde güçlü veya daha çok yetkiye sahip olmayı isteyebilirler. Fakat burada da, yetki ve güç yaklaşımı tamamen farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Amerika'lı ve Batılı yönetici yetkiye sahip olmayı isterken, onu *büyük bir hırsla elde etme çabasını* sosyal olarak ayıplayacaktır. Yetkiye sahip olan yöneticiler, bu yetkilerini ön plana çıkarmazlar. Batılı yönetici yetkilerini akıllı ve basiretli bir biçimde kullanır.

Yetkiyi elde etmek için uğraşma ve yetki kullanımı Müslüman örgütte açık bir şekilde yapılmaktadır. Orta ve daha düşük düzeydeki Müslüman personel, örgütsel yetkiye sahip olma ve kullanma şanslarının sınırlı olduğunu bildiklerinden, bu yetkiye sahip olma imkanına kavuştuklarında, elde ettikleri küçük yetkilerden bile fazlasıyla yararlanırlar. Bu tutum, alt kademe personelinin astlarına yönelik otoriter davranışlarında açıkça görülür. Ve mevkilerinin farkında olan yüksek kademe Müslüman yöneticiler, yetkiyi sadece arzulamakla kalmaz, onu aynı zamanda açıkça göstermeye çalışırlar.

Müslüman yöneticiler genellikle, firmaların güçlü liderlere ihtiyaçları olduğuna inanmışlardır. Bu liderler, kendi arzularını firmalarına zorla kabul ettirebilen kişilerdir. Bunun sonucu

olarak, nisbeten istikrarlı amaçlara sahip olma eğilimindeki Batılı örgütlerin aksine, Müslüman kurumlardaki örgütsel amaçlar, örgüt yöneticisinin değişmesiyle birlikte değişiklik gösterebilmektedir.

Hatta, büyük kamu teşebbüslerinin Müslüman yöneticileri bile, kendi isteklerini kurumlarına empoze etmekte oldukça isteklidirler. Örneğin, bir Afrika ülkesinde, kamu hizmetleri programının tarım sektöründeki çiftçilere yardım etme amacı, başarılı iki program yöneticisinin farklı istekleri sonucu değiştirilerek, bu konuda yapılacak harcamalar ulusal altyapı hizmetlerine kaydırılmıştır.

Başka bir örnekte, Kuveyt'te bulunan büyük bir ticaret firmasının tepe yöneticiliğinin babadan oğula geçmesiyle, firma satış politikasını değiştirmiş, ithal malları ticareti yerine Ortadoğu ülkelerinde endüstriyel emtia ticaretine başlamıştı. Gerçekten, Müslüman tepe yöneticiler, kültürel çevrelerinin beklentileri doğrultusunda, örgütlerinin başarılı geçmişlerini veya mevcut firma amaçlarını dikkate almamakta, kendi başlarına hareket etmektedirler. Tersine, Batılı yönetciler çevrenin kültürel beklentilerine uygun olarak gelişmeci veya evrimci bir yol izlerler. Firma amaçları, geçmişteki başarılı uygulamalar gözönünde tutularak saptanır, yeni bir değişikliğe gidilmez.

IX. Örgütlerdeki Gruplar

Hristiyan toplumlardaki bireyler, örgütsel gruplara, onların maddi ve psikolojik bedel olmaları (quid pro quos) nedeniyle girerler. Yani, doğumla birlikte gelen kişisel yetersizlikler, iş grupları ve örgütler sayesinde giderilerek, birey işlevsel bir niteliğe sahip olur.

En azından teorik olarak, bu yararlılık/ yararsızlık tayfı bir kırım noktasında olmadığı sürece, birey, kendisini gruptan ayrı tutmaya çalışacaktır. Çoğu kişi, iş örgütlerine başlangıçta ekonomik ödülleri elde etme amacıyla katılmışken, zamanla psikolojik ve mesleki nedenlerle örgüt içindeki diğer gruplara katılma eğilimi gösterir.

Bir örgütteki grubu, gözönünde canlandırmanın bir yolu, sinerji nosyonudur. Bu nosyon, bir grubun, onu oluşturan bireylerin özelliklerinden, davranışlarından ve üretimlerinden önemli ölçüde farklı olduğunu belirtir. Pozitif sinerji, gruptaki bireysel çabanın, ayrı ayrı bireylerin gösterecekleri çabalardan daha fazla olması anlamındadır. Negatif sinerji ise bunun tam tersidir.

Batıda, bireysel çabalarla ulaşılmayacak amaçlara, iş gruplarıyla ulaşılabileceğine inanılmıştır. Gerçekten, Batının gelişmesinde, etkin grup çalışmalarının rolü büyüktür.

Pozitif sinerji, bireylerin işbirliği ruhuna inanmaları nedeniyle Avrupa'lı ve Amerika'lı iş gruplarının çoğunda geçerliliğini korumaktadır. Bu gruplardaki işbirliği, bireyin kendi davranışını grubun sürekliliğini sağlayacak şekilde değiştirmesi anlamına gelmektedir.

Fakat İslâmî piyasalarda gruplar, her üyenin kişiliği tehdit altında olmadığı sürece var olabilir. Müslüman kişiler, belirli gruplara ait olmak ve davranışlarını değiştirmek konusunda isteksizdirler. Yine Müslümanlar, grup amaçları uğruna kendi bireysel amaçlarından vazgeçmekte tereddüt ederler.

Bu nedenle, iş başında veya iş dışında gönüllü çalışma grupları İslâmî kültürde kökleşmemiştir. Bu kültürde, sadece otoriteye bağlı biçimsel çalışma grupları iş görebilir. Fakat biçimsel çalışma grupları bile, işbirliği ruhundan yoksun olmaları nedeniyle negatif sinerji eğilimli olacaklardır.

X. Bölümlendirme ve Uzmanlaşmaya Karşı Kişileştirme

Batılı örgütler, belirlenen amaca göre, **görevleri** belirlerler. Görevleri **işgrupları** haline getirirler. Sözkonusu işgruplarını, **yönetsel birimler** halinde bütünleştirerek, bu birimleri firma amacını gerçekleştirecek şekilde daha büyük **bölümler** haline getirirler. Batılı örgüt, modern yönetim bilimi ve teknolojiden yararlanarak, bölümlendirme eğilimine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

Batılı örgütlerin bir özelliği de uzmanlara sahip olmalarıdır. Batılı örgütleri rekabetçi konumda tutan bu uzmanlar ve onların malik oldukları yeteneklerdir. Büyümeyle birlikte uzmanlar giderek artmış ve bu artış daha bütünleşmiş bir bölümlendirme olgusunu ortaya çıkarmıştır. Örgütün hızla değişen teknolojik ve bilimsel çevresi içinde, Amerika ve Avrupa'lı firmalar prodüktiviteyi, dolayısıyla karlılığı arttırmak için bölümlendirme ve uzmanlaşmayı birarada geliştirmişlerdir.

Fakat, Müslüman firma, esas olarak karizmatik bir örgüt niteliğinde kalmıştır. Ulusal kalkınma planları, belirli derecede bilim ve teknolojiye ayak uyduran Müslüman örgütleri seçmiş olmasına rağmen, bu örgütler pek etkin bir şekilde yönetilmemektedir. Bunun nedeni, Batılı örgütlerin prodüktivite üzerinde durmalarının tersine, İslâmî firmaların belki biri verimlilik olan, bir çok faktöre ağırlık vermesidir.

İslâmî piyasalardaki firma, temel olarak bireyin hem kendisinin ve hem de aile ve arkadaşlarının menfaati yönünde yararlanılan bir araçtır. Örgütlere böylesi bir yaklaşımın pro-

dükiviteye önemli bir katkısı olmayacağını söylemek gereksizdir. Müslüman girişimciler ve küçük İş sahiplerinin bile verimliliğe çok az önem verdiği görülmektedir.

İslâmî büyük örgütlerin yönetim yaklaşımı da, yine bölümlendirme veya uzmanlaşmaya değil kişileştirmeye yöneliktir. Yani, örgütler çoğunlukla tepe yöneticilerinin kişilikleri çevresinde bir yapı kazanırlar veya bu çevre içinde yeni bir yapı oluşturulur. Uzmanlara ihtiyaç duyulduğunda, aile ve arkadaş çevresinden bu uzmanlık görevini yerine getirebilecek kabiliyette kişiler bulunamadığında genellikle iki alternatiften biri seçilir. Ya dışardan danışmanlar kiralanır, ya da örgüte yeni uzman elemanlar alınır. Sonuncu durumda uzmanın yetki ve nüfuzu çok seyrek olarak kendi uzmanlık alanını aşabilir.

XI. Örgütsel Perspektif ve Örgütsel Planlama

Batılı ve Müslüman yöneticiler arasındaki en önemli farklılıklardan birisi, onların sahip oldukları **zaman** anlayışlarıdır. Amerika ve Avrupa'daki örgüt kavramı gelecekle ilgilidir, örgüt ölümsüz bir hayata sahiptir. Batılı yöneticiler halden geleceğe uzanan bir rota üzerinde çalışırlar.

Batı toplumu yüzyıllardır, sürekli olarak evrimsel değişiklikleri bekleyecek bir şekilde programlanmıştır. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, Batılıların geçmiş ve mevcut yaşamlarında tamamlayıcı değişiklikler yaratmıştır. Bu nedenle, Batılı örgüt gelecek yönelimlidir. Müslüman mentalitesi, mevcut duruma bir dereceye kadar önem verip gelecekle hiç ilgilenmezken esas olarak geçmiş üzerinde durur(Moore,1976). Hemen hemen bütün Müslümanlar kadere inanmışlardır. Yani onlar, dünyanın, ülkelerin, örgütlerin ve bireylerin işlerinin ve diğer her şeyin ilâhî takdire uygun olarak gerçekleşeceğine inanmışlardır. Onlara göre, kaderi değiştirmek için hiç bir şey yapılamaz* .

Müslümanların çoğunun ön yetişimlerinde kadere güven bağladıkları görülmektedir. Kalkınmakta olan ülkelerin insanları ve Müslümanlar esas olarak, ülkelerinde ve örgütlerinde hırslı, rastgele yapılan devrimsel değişiklikleri hatırlayabilirler(Pye,1962). Bu nedenle, Müslümanlar, gelecekle ilgilenmeyi değersiz bulurlar. Çünkü, *kontrol edilemeyecek ve zamanla olacaksa* ilerisini düşünmenin ne yararı olabilir? Bu koşullar altında Avrupa ve Kuzey Amerika'da iyi yönetilen çok sayıda firmanın müracaat ettiği örgütsel planlama, İslâmî piyasalarda çok seyrek olarak uygulanabilmiştir.

* Yazar kitlelerdeki yanlış kader inancına ilişkin gözlemlerini dile getirmektedir. Oysa aydınlanmış Müslümanlar, "bir kaderden bir başka kadere kaçılabileceğinin", kaderin insanın elinde olduğunun bilincindedirler-çevirmen-.)

XII. Tepe Yöneticileri

Batılı firmaların genel yönetici ve tepe yöneticilerinin yürütme görevleri, orta kademe ve alt kademe yöneticilerinkinden farklıdır. Sağlanan imkan ve sınırlamalar içinde Avrupa ve Amerika'lı tepe yöneticileri kendi örgütsel amaçlarının mimarlarıdırlar. Genel yöneticiler, pek çok teknik uzmanlıkları kapsayacak şekilde teşebbüslerine başkanlık ederler.

Batıda, yöneticilerin uzmanlaştıkları alanlardaki karar verme yetkilerini çeşitli yönetim gruplarına devretmeleri seyrek görülen bir durum değildir. Genel olarak tepe yöneticilerinin üstlendikleri roller, firma amaçlarını belirleme, planlama, örgütleme, güdüleme, kontrol etme, aracılık etme ve koordine etmektir.

İslâmî bölgelerde tepe yöneticileri, gerçekte, orta ve alt kademe yöneticilerine ve bunun yanında şirket bölümlerinin başkanlarına yardımcı bir rol üstlenmişlerdir. Daha önce sözü edildiği gibi, firma yapısının alt kademelerine çok seyrek olarak yetki devredilmesi nedeniyle önemsiz ve saçma sorunlar bile bir karara varılması için tepe yönetime sevkedilmektedir. Müslüman yöneticinin tipik bir günü, bazıları şaşırtıcı derecede önemsiz olan birçok örgütsel problemlerle ilgilenmekle geçer. Bu duruma, Malezya'lı Müslüman bir üst yönetcinin, kimin öğleden önce ve kimin öğleden sonra çalışacağı ile ilgili iki işgören arasındaki anlaşmazlığı çözümlemek zorunda kalması örnek olarak gösterilebilir.

Sonuç

Dünyanın Müslüman bölgelerindeki işletmelerin başarılı bir biçimde yönetimi, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki şirketlerin yönetilmesinden önemli ölçüde farklı tutum ve yetenekleri gerektirmektedir. Yurt dışına çıkan Avrupa'lı yöneticiler şunun bilincinde olmalıdırlar ki, İslâm ülkelerindeki şirketlerin yöneticiliğinde başarılı olmanın ilk şartı uzlaşmacı ve açık fikirli olmaktır. İslâmî hayat tarzının bilinmesi A.B.D.'li firmalara otomatik olarak büyük sonuçlar sağlamayacaktır. Fakat bu bilgilerin bilinmesi, İslâm dünyasındaki yönetim anlayışının tanınmasında daha yaratıcı ve daha etkin yaklaşımların gelişmesine yardım edebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ajami, R.A. "The Multinational Firm and Host Arab Society: Areas of Conflict and Convergene" **Management International Review**, Volume 20, 1980/1 pp. 16-27.

Allport, Gordon W. "What Units Shall We Employ?" In **Assessment of Human Motives**, ed. Gardner Lindzey (New Yok: Holt, Rinhart and Winston, 1958).

Bass, B.M., "The American Advisor Abroad" **The Journal of applied Behavioral Science**, No. 3.1971.

Charles. A.W., "The Self Concept in Management", **S.A.M. Advanced Management Journal**, april, 1971. pp. 32-38.

Franch. J.R. and B. Raven., "The Bases of Social Power" **Group Dynamics, Research and Theory**, eds. D. Cartwright A. Zander (New York: Harper and Row, 1960) pp. 607-23.

Haire, M., E.e. Ghiselli and L.W. Porter. **Managerial Thinking: An International Study**, (New York: John Wiley and Sons.), 1966,

Katona, George., **Psychological Analysis of Economic behavior**, (New York: McGraw-Hill, 1951).

Moore, James., "The ıslamic Bequest" **New Scientist**, april 1, 1976, p. 34.

Pezeshkpur, Changir, "Challenges to Management in the arab World", **Business Horizons**. Volume 21. No: 4 August 1978.

Pye, Lucian W., **Politics, Personality and Nation Building Burma's Search for Identify** (New Haven: Yale University Press, 1962). pp. 54-55

Scott, W.A., **Values and Organizations**, (Chicago: Rand McNally, 1965).

Smith, Peter., **Groups Within Organizations**, (New York, Harper and Row, 1973).

Webber, Ross., **Culture and Management**, (Home wood, Illinois : Rıchard P. Irwin, 1969).

– F –

İSLÂM TOPLUMUNDA TÜKETİCİ DAVRANIŞI

Dr. Münzir Kehf*

Avusturya **marjinalist** okulu ve **Alfred Marshall** tarafından geliştirilen *"fayda"* yaklaşımı, köklerini **"ekonomik rasyonalizm"** ve "faydacılık" ekolünde bulur. Bu iki kaynağın 17., 18. ve 19. yüzyıl Avrupasında **"neo-kapitalizmin"** ortaya çıkmasında büyük etkisi olmuştur. 19. yüzyılda yeni kapitalizmin ürünü **Marxizm** de ayni atmosferde gelişti. Bu nedenle Marxizmin kapitalist markalı, felsefik temeli asla silkelenip atılamaz. Bu demek değildir ki, muhalif görüşler yoktur. Sosyolog **Max Weber** meşhur kitabı "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" nda çok haklı olarak "ekonomik rasyonalizmin" ekonomik olguyu açıklayabilecek tek bir rasyonalizm biçimi olmadığını savunur. Böylece, örneğin, rasyonelliğin bir başka şeklinin **İslâmî rasyonalizm** olduğu iddia edilebilir.

İslâmî rasyonalizm, temellerini "Allahın Birliği" **(Vahdet)** ideolojik inancında bulur. Bu inanca göre, insan hayatı bir bütündür ve nihai bir amacı yöneliktir. Bu amaç İslâm inanç ve yazınında "Allah'a hizmet etme", "Cennete girme", "Allah'a ibadet etme", "Cehennemden kurtulmak için selamete koşma", "kıyamet gününde imtihandan geçme" gibi deyimlerle ifade edilmiştir. Gerçekte bu ifadelerin tümünün "Allah'ın rızasını kazanmak"la ilgili olduğu söylenebilir.

İnsan hayatı için tek bir amacın öngörülmesi, insan davranışlarına bir düzen (standardizasyon anlamında değil) getirme ve yeni kapitalizm felsefesindeki suni ikiliği kaldırma etkisine sahiptir. İslâmî rasyonalizm, Batı ekonomik rasyonalizminin açıklayamadığı pekçok

* Münzir Kehf, "İslâm Toplumunda Tüketici Davranışı", **Studies in Islamic Economies**, The Islamic Foundation, Mekke, 1400/1980.

beşeri davranış problemini başarıyla ele alabilmiştir. Kapitalist rasyonalizm, tarihi geçmişi nedeniyle, İslâmî ekonomik şema ve İslâmî değerlerin etkisi altındaki tutum ve davranışlara yabancıdır. İslâmî rasyonalizm insanların maddi istek, ihtiyaç ve tatminlerinin öneminin farkındadır. Bu konuda, ne kapitalizmin ekonomik rasyonalizmi ve ne de Avrupa ortaçağının geçersiz felsefesi insanın çeşitli davranışlarını açıklayamazdı. Bu, büyük ölçüde iki sistemin insan davranışlarını birbirine taban tabana zıt iki farklı görüş açısından ele almalarından kaynaklanıyordu.

Ayrıca, İslâm sadece beşeri bilinci uyandırıp onu doğru yola koymakla tatmin olmaz, tersine bu bilinçliliğin uygun bir şekilde fonksiyon görmesi için çevresel şartları da hazırlar. Bu nedenle İslâmî rasyonalizmin incelenmesinde İslâmî öğretinin sağladığı sosyo-ekonomik çatı ve atmosferin de dikkate alınması gerekir.

Tarih boyunca toplumlar üyelerine elde edilebilir mal ve hizmetlerle ilgili belirli kısıtlamalar getirmişler ve getirmektedirler. Belirli malların kullanımı, bazı durumlarda hukuk kurallarınca ve din tarafından yasaklanmış ve bazı durumlarda da onları mevcut teknolojik gelişme düzeyi nedeniyle bulmak mümkün olmamıştır. Farklı toplumlarda ve farklı kültürel sistemlerde elde edilebilir mal ve hizmetlerin karşılaştırılmalı analizinin büyük yararları olabilir, fakat bu yazıda İslâmî görüş açısından meşru ve meşru olmayan yiyecek ve içeceklerin sıralaması yapılmayacaktır. Bu makalede temel odak noktamız, gerçek bir İslâmî sistemde **tüketicileri güdüleyen faktörleri, mal ve hizmet tercihinde müşterileri etkileyen amaçları belirlemek ve tercihle ilgili davranışların makro-ekonomik yönlerini analiz etmektir.**

Birinci bölümde kısaca, Kapitalist ve Marksist sistemlerdeki tüketici davranışı konusuna değinilecektir. İkinci bölümde İslâmî aksiyonlar çerçevesinde tüketici rasyonelliği işlenecektir. Üçüncü bölüm, tüketicinin gelirini nihai harcama ile tasarruflar arasında ne şekilde tahsis edeceği konusuna, tüketici kararına ayrılmıştır. Dördüncü bölüm, bir İslâm toplumunda gelir tahsisinin makro-ekonomik modelini çıkarmaya yöneliktir. Beşinci ve son bölümde, bulgu ve sonuçlar özetlenecektir. Bu yazı örneğin, zekat ve faizin İslâm ekonomisi teorisinde, özellikle yatırım-tasarruf analizlerinde, ekonomik politika ve ekonomik gelişme konularında, merkezi bir role sahip olduğunu gösterecektir. Temelde böyle bir çalışma, gerçek bir İslâm toplumunda tüketici davranışı ile ilgili bazı gözlem ve deneysel kanıtlara dayanmalıdır, fakat günümüz şartlarında, gözlem yapmanın ve veri toplamanın imkansızlığı yazarı konuyu tamamen teorik açıdan ele almaya zorlamıştır.

I

Geleneksel Ekonomilerde Tüketici Davranışı Teorisi

Batıda kapitalizmin doğuşundan sonra gelişen tüketici davranışı teorisi, "ekonomik rasyonalizm" ve "faydacılığın" ürünüdür. Ekonomik rasyonalizm insan davranışlarının "dikkatli bir hesaplama," tahmin ve ekonomik başarı için ihtiyatlı olma temeli üzerine kurulu olduğunu savunur (1). Ekonomik başarı, katı bir biçimde "insanın para kazanması" olarak tanımlanmaktadır. İster para cinsinden ister mal cinsinden olsun servet yapma, hayatın nihai amacıdır ve ayni zamanda ekonomik başarının karşılaştırma ölçüsüdür. Para kazanmadaki başarı, meziyet ve becerikliliğin ifadesidir. Faydacılık ahlaki değerlerin ve tutumların kaynağıdır. "Dürüsütlük yararlıdır, çünkü insanın kredisini arttırır, dakiklik, çalışkanlık, tutumluluk da öyle..."(2)

Tüketici davranışı teorisi bu iki kaynaktan ortaya çıkmıştır. Bu teori, faydanın makzimizasyonunu tüketici için en önemli amaç olarak görür. Fayda sadece, **homo-ekonomicus** olarak davranıldığında yani, tek amaç *en yüksek düzeyde ekonomik kazanç* ve tek uyarıcı *para* olduğu zaman maksimize edilebilecektir. Kapitalist sistemdeki tüketici davranışı teorisi iki aşamadan geçmiştir. Birinci aşama, **marjinalist** teoriyle bağlantılıdır. Bu teoriye göre, tüketicinin faydası, sayısal birimlerle hassas bir şekilde ölçülebilir. Tüketici bir gelir sınırına tabi olarak faydasını maksimize ettiği zaman dengeye ulaşır. Yani farklı malların marjinal fayda oranı, para olarak fiyat oranlarına eşit olduğu zaman dengeye gelir. İkinci ve daha modern aşaması, faydanın ölçülebilirliği ve sayısal olarak ifade edilebilir olmasıdır. Ancak şimdi şartlar, **marjinal ikame oranıyla** (yani kayıtsızlık eğrisinin eğimi) **para** (yani gelir doğrusunun eğimi) **arasında eşit olmaktadır** (3).

Marxist ekonomiler, "homo-ekonomicus"'tan asla sapmış değildirler. Gerçekte Marx'ın diyalektik materyalizmi bir yönüyle bu doktrinin tarihi perspektiften sadece "yeniden ifadesi" dir. Bu yüzden Marxist ekonomilerdeki bazı son eğilimler tüketici tercihlerinin bir açıklaması olarak fayda teorisinin ilk marjinalist formüllerinin etkilerini sergilemektedirler (4).

John R. Hıcks'in tüketici faydasının maksimizasyonu konusunda yazdıklarının diğer sosyalist iktisatçıların yazılarına da yansıdığı görülmektedir (5). Bu nedenle Marxist ekonomiler **aynı iz** üzerinde ilerlemeye devam etmektedirler.

İkinci bölümde "**Komüno-kapitalist**" olarak isimlendirilebilecek bu rasyonalizm kavramının ne İslâmî doktrinle ve ne de ekonomik rasyonalizmin doğuşundan önce Avrupada

"kıt-kanaat geçinen köylülerin" veya "geleneksel lonca sanatkarlarının" ekonomik ilişkilerinde hakim olan davranışsal örneklerle uyuşmadığı gösterilecektir (6).

II

İslâmî Kültürde Tüketicilerin Amaçları ve Tüketici Davranışının Güdüleyicileri

İslâmî kültürde insanoğlunun ekonomik davranışı üç genel ilkeye bağlıdır. Kıyamet gününe iman, İslâmî anlamda başarı ve İslâmî anlamda zenginlik.

1) İslâm, Allah inancının yanısıra Ahiret günü ve ondan sonraki hayatla ilgilidir. Bu durum Müslümanların zaman ufkunu ölümün ötesine uzatır. Ölümden önceki hayat ve ölümden sonraki hayat birbirleriyle yakından ilgilidir. Böyle olunca, tüketici davranışı bu durumdan iki şekilde etkilenir. Birincisi, tercih edilen bir hareketin iki sonucu vardır. Bu hayattaki ilk etkisi ve öteki hayatta ortaya çıkacak daha sonraki etkisi.(7) Bu nedenle böyle bir tercihten elde edilecek fayda, bu iki etkinin, şimdiki değerinin toplamıdır. İkincisi, kişinin gelirinin alternatif kullanma sayısının bu dünyadan sonraki faydalar da hesaba katılarak arttırılabilmesidir. "**Karzı hasen**" vermek, fakir ve muhtaçlara yardım etmek, hayvanları korumak, gelecek nesillerin refahı için harcama yapmak birey için kısa dönemde bir fayda vermese bile (8) toplum hayatının iyileştirilmesi, iyilik yapmanın yaygınlaştırılması, sürdürülmesi vb. gibi sonuçlara yol açacaktır. Gelirin bu şekilde kullanımı Max Weber'in rasyonellik kavramında yoktur. Bu nedenle, kişinin gelirini kullanabileceği pek çok alternatifin var olması İslâmî kültürde pozitif bir yarar sağlamaktadır. Oysa bu açıdan komüno-kapitalist akılcılıktaki fayda kazancı sıfır veya negatiftir.

2) İslâmda başarı "servet biriktirilmesiyle" değil, "Allah rızası" terimiyle tanımlanmıştır(9). Fazilet, dürüstlük ve Allah'a kulluk O'nun rızasını kazanmanın anahtarlarıdır. Fazilet ve dürüstlük insanın kötülükten ve kötü alışkanlıklardan sakınması ve davranışlarını iyi işlerle arılaştırmasıyla başarılabilir.

Allah'a kulluk ve itaat, O'nun tarafından bahş edilen beşeri yetenek ve imkanların olumlu yönde kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Bu, Allah tarafından insanlığa verilen herşeyin tam olarak kullanılması ve istifade edilmesi demektir. İslâmî öğretiye göre, eğer bir insan gerçekten Allah'a hizmet etmek istiyorsa, mevcut doğal ve beşeri kaynakların kullanılması sadece ruhsat değil, fakat aynı zamanda, Allah tarafından öngörülmüş bir görev ve zorunluluktur(10). Bu nedenle maddi ilerleme ve mükemmelliğin kendisi de İslâmda ahlaki değer-

lerdir(11). Dünyevi hayattan zevk almama ve tatmin duymaktan kaçınma, içine kapanma İslâmî doktrine tamamen zıttır(12). Etkinlik ve zaman değeri, İslâm dininin insan bilincinde her zaman canlı tuttuğu kavramlardır(13). Ancak İslâm, insanları zaman ve enerjilerinin bir kısmını Allah'ı hatırlamak, manevi ve ahlaki çevrelerini iyileştirmek, erdemli olmak ve iyilik yapmak için ayırmaya teşvik eder ve onları bu konuda sıkıştırır. Bütün bunların hepsi, kaynakların bir kısmını tüketme hırsından vazgeçilmesiyle gerçekleşebilir(14).

3) Servet ve gelir (**Mâl**), kavramları İslâmda kendine özgü bir özelliğe sahiptir. Mal, ister servet ister gelir şeklinde görülsün, Allah'ın bir ihsanıdır. Mal, bir "dert" veya "keder" değildir. Cennet sadece fakirlere değil, fakat aynı zamanda ve eşit derecede zenginlere de açıktır. Mal iyi ve kötü yolda kullanılabilecek bir araçtır(15). Fakirlik bazı durumlarda inançsızlığa eşdeğerde ve zenginlik Allah'ın bir ihsanı olarak düşünülür(16). Servet O'nun bir ihsanı olduğuna göre, beşeri ihtiyaçların tatmininde kullanılmalıdır. Bu, Allah'a hizmetin mütevazi karşılığıdır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "**Gerçekten Allah ihsanının kendi hizmetinde kullanıldığını görmeyi sever.**" Gelir veya mal ile tüketim arasındaki ilişki, peygamberimizin aşağıdaki hadisiyle tanımlanmıştır. Hz. Peygamber S.A.V. şöyle sordu: "**Aranızda, kime kendi malından varisinin serveti daha sevgilidir.**" şöyle cevap verdiler . **Herkes kendi sevetini daha çok sever**. Sonra peygamberimiz şöyle söyledi. "**Sizin malınız sizin yararlandığınızdır ve varisinizin malı, bıraktığınızdır**"(17).

Gelir, tatmin sağlayacak mal ve hizmetlerin alımında kullanılacak bir araç olduğundan, bu amaçla harcanmalı yığılmamalıdır. Bir başka hadiste, gerçek gelir kavramı bu hayatta hemen tatmin sağlayan mal ve hizmetlerin alımı için yararlanılanın ve artı, kişinin sonraki hayatını zenginleştirecek nedenler için verilen yekünün tümü olarak tanımlanmaktadır(18).

Bu üç ilkenin ışığında, İslâm toplumundaki tüketici davranışı başarının, yani **felah'ın maksimizasyonu** olarak tanımlanabilir(19). Dar anlamda başarı, tüketici tercihine karşılık olan **Allah'a itaat düzeyi** olarak tanımlanabilir. Böylece kişi, hem maddi isteklerini tatmin edecek ve hem de Allah'ın kendisine ihsan ettiklerinden tasadduk ederek sonraki hayatını zenginleştirecektir. Tüketicinin başarısının maksimizasyonu "harcanabilir gelir" düzeyiyle sınırlıdır. Harcanabilir gelir, *toplam gelir* ***eksi*** *servette planlanan değişim* olarak tanımlanmaktadır.

Allah'ın ihsanını onun yolunda sarfetmek, harcama oranını yükselterek tüketici davranışını etkiler(20). Çünkü her gelir düzeyinde, maddi ihtiyaçları karşılama amacıyla yapılan har-

camaları ve/veya bundan sonraki hayatın zenginleşmesi için yapılan harcamaları ima eder. Sonuç olarak her gelir seviyesinde, Müslüman hane halkının nihai harcaması Müslüman olmayan aileninkinden daha yüksek olacaktır(21). Bu nedenle maksimizasyon sorunu, iki olumlu fonksiyonu olan bir probleme indirgenebilir. Birincisi, mal ve hizmetlerin tüketiminden sağlanan tatmin ve diğeri, Allah uğruna harcamak suretiyle bundan sonraki hayatın zenginleştirilmesidir. Bu iki faktöre göre, harcanabilir gelir (22) mal ve hizmetlerin fiyat oranlarına bağlı olarak maksimize edilebilir. Maksimizasyon problemine, diğer bir deyişle tüketici dengesine, meşhur matematiksel tekniklerin kullanılmasıyla bir çözüm getirilebilir.

Bu bölümde İslâm ideolojisine göre tüketici davranışının rasyonelliği incelendi. Tüketicilerin amaçlarının, maddi tüketimden elde edilen haz kadar, bundan sonraki hayatın zenginleştirilmesini de kapsadığı sonucuna varıldı. Fakat gelirin tasarrufla, nihai harcama arasında ne şekilde tahsis edileceği hakkında çok az şey söylendi. III. Bölümde bu konu üzerinde durulacaktır.

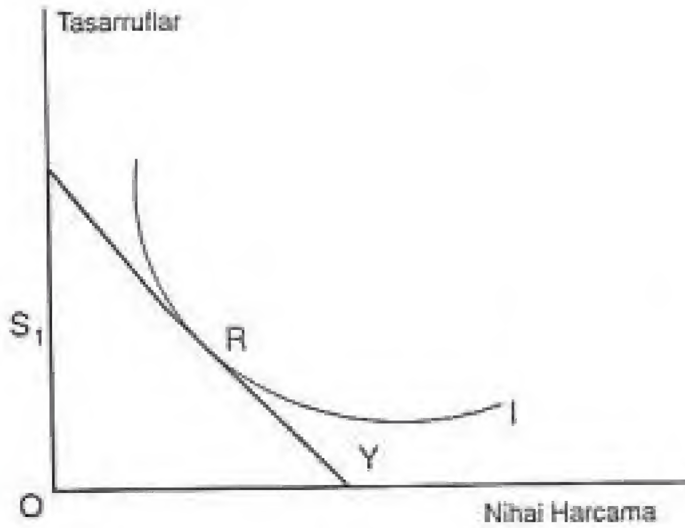
III

Gelirin Tahsisi Kararı

Tüketicinin gelirini, tasarrufla nihai harcama seçenekleri arasında ne şekilde tahsis edeceğini incelemeden önce bu tartışmada kullanılacak terimleri tanımamız gerekmektedir. Tüketim fonksiyonu, **komüno-kapitalist** literatürde genellikle gelir/mal ve hizmet tüketimi arasındaki ilişki olarak tanımlanmaktadır. Bu hayatta hemen tatmin sağlayan bu mal ve hizmetler bizim "nihai harcama" terimimizin yalnızca bir parçasını oluşturur. Nihai harcamanın diğer öğesi, yani Allah adına harcama yukarıda bahsedilen tüketim fonksiyonunda hesaba katılmamıştır. Bu nedenle önceki bölümde tüketim terimini kullanmaktan kaçındık. Nihai harcama terimi, bu iki öğeyi birlikte ele almaktadır. Nihai harcama, yatırım yapmaktan farklıdır. Yatırım servet düzeyini etkilerken nihai harcama etkilemez.

Bu incelemede tasarruflar, tüketimden geriye kalan bir artık değer olmaktan çok, kendi özel amacı olan olumlu bir hareket olarak tasavvur edilmiştir. İnsanlar karamsarlık ve geleceğin belirsizliğine karşı ihtiyatlı olmak, gelecekte tüketim için imkan sağlamak, varisleri için servet biriktirmek, gelecekteki geliri arttırmak ve benzeri gibi pekçok nedenlerde tasarrufta bulunurlar(23). Bu nedenler, önceki bölümde tartışılan gelirin nihai harcama güdüleriyle(saikleriyle) yarış halindedir. Nihai harcama için daha güçlü bir güdü veya eğilim,

gelirin daha büyük bir kısmının nihai harcamaya ayrılmasına yol açacaktır. Bu güdü öyle güçlü olabilir ki, nihai harcama isteği, geliri aşabilir. Bu durumda tasarruflar negatif olur. Buna gelir düzeyinin düşük olması durumunda rastlanır. Bu durumda tüketim ihtiyacı mevcut geliri aşmaktadır veya dini bilincin çok yüksek bir seviyesinde olur ki, kişi herşeyini Allah uğruna harcar. Bu, biriktirdiği bütün servetini Hz. Peyagamberin savaş giderlerini karşılaması için ona getiren **Ebu Bekir**'in davranışında örnekleşmiştir. Diğer taraftan tasarruf arzusunun güçlü olması durumunda gelirin büyük bir kısmı tasarruf edilecektir. Şekil-1'de tasarruf



Şekil-1

ve nihai harcama ölçeğinde tüketiciye ayni tatmin düzeyini sağlayan tasarruf ve nihai harcama (NH) noktalarının bütün kombinasyonları görülebilir. Bu noktaları birleştiren doğru gelir-tahsisi kayıtsızlık eğrisi olarak isimlendirilecektir. Bu eğri yukarıda sözü edilen nedenlerden dolayı negatif eğimlidir. Yine bu eğrinin orjine içbükey olduğunu varsayıyoruz, yani, nihai harcama için tasarrufların marjinal oranı, nihai harcama artarken azalmaktadır. Nihai harcama arttıkça tasarruf için daha büyük istek olacaktır ve daha büyük oranda servet birikimi nihai harcama isteklerini daha fazla güçlendirecektir. Bir varsayım daha yapılabilir, o da *gelir tahsisi kayıtsızlık eğrisinin daha yüksek bir noktasında, tüketici bir doyum noktasına sahip olmayacaktır* (24), varsayımıdır.

Gelir sınırı Şekil-1'de düz bir çizgi olarak gösterilebilir. Y noktası toplam gelire eşittir. Gelir sınırının eğimi, cari satın alma gücü ile, gelir biriminin gelecekteki satın alma gücü arasın-

daki ilişkiye bağlıdır. İşlemin basitleştirilmesi için, gelir parasal terimlerde ölçülsün ve paranın değeri sabit kalsın. Bu durumda, şekil-1'deki tüketici dengesi, marjinal ikame oranının gelir sınırının eğimine eşit olduğu **R** noktasında gerçekleşir.

Bundan sonraki bölümde bütçe doğrusu eğiminin determinantları tartışılacak, İslâmî ekonomide tüketici davranışı makro-ekonomik açıdan ele alınarak, İslâmdışı ekonomilerle karşılaştırılacaktır.

IV

İslâm Toplumunda Tüketici Davranışının Makroekonomik Yönü

Bir İslâm ekonomisinde nihai harcamanın makro fonksiyonunu çıkarmak için bazı varsayımların yapılması gerekir.

1- İslâm ekonomisi, İslâm hukuk ve kurumlarının yürürlükte olduğu ve bireylerin çoğunluğunun İslâm ideolojisine inandıkları ve onu bir yaşama tarzı olarak hayatlarında uyguladıkları bir ekonomi olarak tanımlanmaktadır. Bu toplum çağımızın "Müslüman" toplumlarından tamamen farklı bir özelliğe sahiptir.

2- Özellikle zekat kurumu sosyo-ekonomik yapının bir parçası olarak kabul edilecek ve İslâmî emirlere göre toplanıp dağıtılacaktır. Devlet bünyesinde genel müdürlük düzeyinde bir zekat örgütü ve zekat fonu kurulacak, zekat kazanılan net değerini sabit bir oranı olarak mülahaza edilecek, zekatın toplanım ve dağıtımında "reel" ve "parasal" gibi terimler veya söz konusu **oran** üzerinden sekiz kıymetli amaca sarfı konusunda herhangi bir kısıtlama olmayacaktır. Zekat yükümlüsünün zekatını dipnotta sözü edilen sekiz sınıftan biri veya birden fazlasına vermesi gerekir(25). Zekat, resmi yetkililerin eline bırakılmamalıdır. Ancak, tüketicilerin veya üreticilerin mallarından toplanıp dağıtılabilmelidir.

3- Üçüncü varsayım, sözkonusu İslâm ekonomisinde **riba** kanunla yasaklanmış olacaktır. Krediler üzerindeki hertürlü fazlalıklar riba sayılacaktır. Bu, borçlar üzerindeki faiz oranı herzaman sıfır olacak demektir. Faizin yasaklanması durumunda tüketim kredisiyle üretim kredisi arasında hiç bir ayırım olmayacaktır. Ancak bu inceleme tüketim borçalarından çok yatırım borçlarıyla ilgilidir.

4- Dördüncü varsayım, **karz**'ın yasal ekonomik bir kurum olarak var olmasıdır. Karz, yöneticilik yeteneğini getiren müteşebbis ile, fonlarını getiren **mukarız**'ın işbirliğiyle üretim

sürecine(26) parasal varlıkların enjeksiyonu hareketi olarak tanımlanmaktadır. Projenin net geliri ikisi arasında bölünecektir. Mukarız'ın mükafatı **"kâr payı"** ve müteşebbisin mükafatı ise **"kâr"** olarak isimlendirilecektir(27). Sermayeden elde edilen karpayı ile faiz arasındaki can alıcı farklılık karpayının firmanın elde ettiği gelirin bir yüzdesi olmasıdır. Oysa faiz üretimin sabit bir maliyetidir.

5- Beşincisi, üreticilerin ve tüketicilerin malları için finansal araçların ve para piyasasının gelişmiş olduğu varsayılacaktır.

6- Altıncı olarak, tüketicinin gelirini önceki bölümdeki gibi tahsis etmek suretiyle tatminini maximize ettiği varsayılacaktır. Ayrıca peygamberimiz S.A.V.'in: **"Yetimlerin malını, (zekat nedeniyle azalmaması için) bir yatırıma yatırın"** hadisinden hareket ederek, tüketicilerin zekat ödedikten sonra servetlerinin azalmaması için mevcut düzeyi korumakla ilgilendikleri varsayılacaktır.

Nihai Harcama kararı

Makro modelin varsayımlarının açıklanmasından sonra, zekat kurumunun ve faizin yasaklanmasının gelirin tahsisi üzerindeki etkilerini araştırabiliriz. Zekat hem alanın hem de verenin üzerinde etkileri olan bir kurumdur. Zekatın vericisi üzerindeki etkileri aşağıdaki gibidir.

a- Zekat, her gelir düzeyindeki ödeyiciyi tasarruf oranını yükseltmeye sevkeder. Çünkü zekat sadece gelir üzerinden değil aynı zamanda birikmiş net değer üzerinden hesaplanır. Servet sahibi, servet düzeyinin azalmasına engel olmak istiyorsa tasarruf oranını yükseltmek zorundadır. Örneğin, sermayenin getiri oranı %10 olsun sermaye sahibi sermayesini sabit tutmak istiyorsa gelirinin %25'ten fazlasını tasarruf etme ihtiyacını duyacaktır. Bütün servet sahipleri servetlerinin toplamı üzerinden zekat vermek zorundadırlar, çünkü nisab oranı çok düşüktür. Zekatın tasarruflar üzerindeki bu etkisi pozitiftir. Zekat tasarruf - gelir oranını yükseltir. Bu etki, "tasarruf etkisi" olarak isimlendirilir. Zekat, tasarruf fonksiyonunda bütün gelirler için bir defa yerine getirilmelidir, çünkü zekat oranı değişken değildir. Bu şu anlama gelir: Tasarruf etkisinin sonucu olarak tasarruf-gelir oranı İslâm toplumunda, İslâm dışı toplumlara göre daha yüksek olmak zorundadır.

b- Zekat ister süs amacıyla olsun ister üretim amacıyla bekletilmiş olsun atıl serveti cezalandırır. Bu etki, tasarrufla yatırım arasındaki ilişkiyi sıklaştırır ve ikisi arasındaki zaman boyutu söz konusu olduğunda bu iki kararı birbirine yaklaştırır.

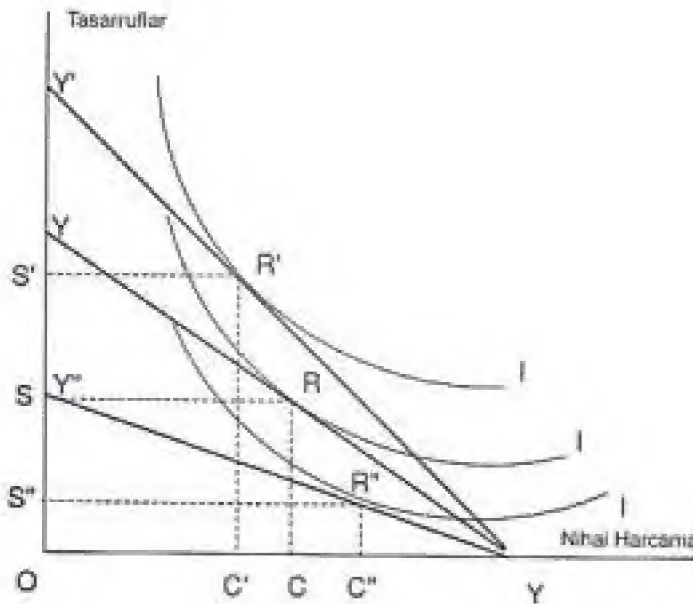
Diğer taraftan zekatın, alıcıların gelir tahsisi kararı üzerindeki etkisi, onların harcanabilir gelirlerini arttırmasıdır, dolayısıyla tasarruflar ve nihai harcamanın her ikisi de artmaktadır. Ancak belirtilmelidir ki, zekat alanların tümü, düşük tasarruf oranıyla karakterize edilen sınıfın içinde değildirler. Sadece üç sınıf zekat **müstehakı** hemen tüketim ihtiyacı içindedir. Bunlar, muhtaçlar, fakirler ve yolculardır. Ayrıca, zekatın toplanım ve dağıtımıyla ilgili ekonomik politika **müstehakın** gelir tahsisi kararını etkiler ve onun tercih derecesini sınırlar.

Sonuç olarak zekatın toplam etkisi daha yüksek bir tasarruf - gelir oranına neden olmak zorundadır. Çünkü zekat tasarruf fonksiyonunun (ödeyiciler açısından) yukarıya doğru ve (alıcılar açısından) sağa doğru hareketini temsil eder.

Üstelik faizin yasaklanması tasarrufa oranla nihai harcamayı arttırır. Burada, ne tasarrufların ne de nihai harcamanın diğerinden daha az önemli olmadığını varsayıyoruz.

Eğer faiz oranı sıfırdan yüksek ise, gelir sınırının eğimi mutlak değerden daha fazla olmalıdır. Şekil-3'te YY. bütçe eğrisi -1 eğimine sahiptir. Bu, sıfır faiz oranını temsil eder. YY', gelirin faiz oranından büyük olduğu (i>0) durumda

$\left(\frac{1+i}{1}\right)$ eğimine sahiptir. C noktası nihai harcama

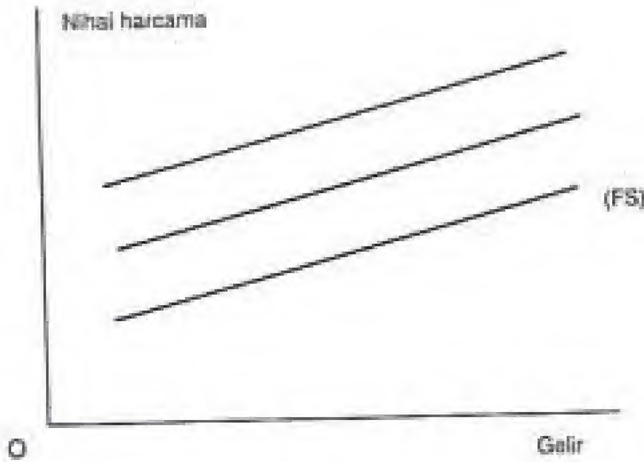


Şekil-3a

düzeyini ölçmektedir. Cari parasal gelir DY mesafesine eşit olduğundan faizin oranı sıfırdır. Oysa C' aynı gelir düzeyinde yine nihai harcamayı ölçmektedir, fakat bu durumda faiz

oranı pozitiftir. Şekil, 3b 'de nihai harcama (NH) fonksiyonu farklı cari gelir düzeyleri için Şekil-3a'daki R noktasına benzeyen noktalardan çıkarılmıştır. Aynı şekilde (NH) nihai harcama fonksiyonu da, R' ne benzeyen noktalardan çıkarılmıştır.

Tasarrufların yatırılmadığını varsayarsak t döneminde gelirin nihai harcama için kullanılmayan kısmı t-1 döneminde verilen zekat ölçüsünde azaltılacaktır. Sonuç olarak İslâmî kurumlar gelir sınırı eğiminin mutlak değerini faizi yasaklamak suretiyle sadece 1'e indirmekle kalmaz, fakat tasarrufların yıllık % 2.5 oranında vergilendirilmesi suretiyle onu daha da aşağı indirir. Ribanın yasaklanmasının etkisi ve zekat yükümlülüğü nihai harcama fonksiyonunu şekil-3b'de (NH") 'ye kaydırmaktadır.



Şekil-3b

Yatırım Kararı

İncelememiz görünüşte iki ters etkiye sahiptir, Tasarruf etkisi ve nihai harcama etkisi. Bu bölüm görünürdeki bu zıtlığı çözmeyi ve bu iki etkinin sistemin dinamiğinde birbiriyle nasıl uyumlu olabileceğini açıklamayı amaçlamaktadır. Hane halkı, gelir sahibi olarak daha yüksek tasarruf oranı ve düşük gelir tahsisi kayıtsızlık eğrisi nedeniyle cari gelirinin nihai harcama oranını arttırmakla ilgilenir. Bu, geleneksel mantığa ters gelebilir, fakat aşağıdaki inceleme bunun rasyonelliğin gösterecektir.

Diyelim ki, bir kişinin bir yıllık dönemin başlangıcında aldığı geliri, Y olsun S'de ayni dönem içinde Y'nin tasarruf edilen yüzdesi olsun. Tasarruflar, dönemin sonunda nihai har-

cama için kullanılmış olacaktır ve ondan sonraki dönemin cari geliri sıfır olsun. Bu kişinin iki dönem arasındaki toplam nihai harcaması

NH = (Y - S) + (S + Sz) olacaktır.

NH= Nihai harcama, S=Toplam tasarruf ve **z** ise zekat oranıdır. O halde,

NH = (Y - sY) = (sY - zsY) veya,

NH = Y(1 - zs)'dir.

Bu nedenle, toplam nihai harcama ile tasarruf rasyosu arasındaki ilişki negatiftir. NH ile s arasında ters bir ilişki vardır. Bu şekilde-4'de s1 > S2 > S3 ve Y'nin eğimi

$\left(\frac{1-z}{1}\right)$ şeklinde görülmektedir. Daha yüksek bir tasarruf oranı toplam nihai harcamayı düşürür. Servet sahibi olan hane halkı, en azından servetinin mevcut durumunu korumak isteyecektir. Bu ancak, zekat ödemelerini telafi etmek için tasarruf rasyosunu yükseltmek suretiyle gerçekleştirilebilir. Sonuç olarak hane halkının tatmini, iki kısıtlayıcıya tabi olarak maksimize edilebilir.

Bu iki kısıtlayıcı, gelirin miktarı ve servetin korunmasıdır, yani:

Max U = U (N.H, S)

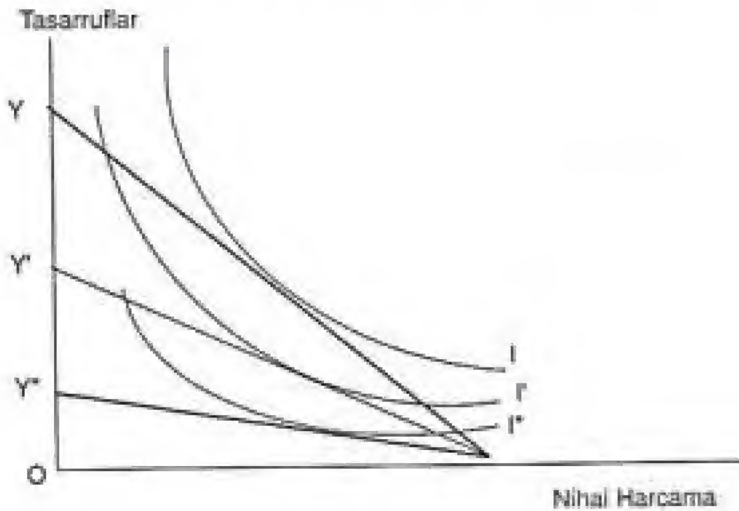
NH + S = Y ve,

DW = S $\geq$ z (W + S) dir.

Bu denklemde, U tüketici tatminini, W tüketicinin servetini, ve D zamanı göstermektedir. Basitleştirmek için, örneğin gelir tek bir kaynaktan, kar payından sağlanmış olsun; yani Y = (QR) vW olsun. Burada, Q=karpayı oranı; R=projenin getiri oranı ve v=servetin kullanım oranıdır. Her dönemin başında alınan gelir, önceki dönemde gerçekleştirilen ekonomik faaliyetin sonucudur. Dolayısıyla incelenen dönem için, tarihi bir bilgi birimidir. Bu şekil 5'de t - 1 dönemi olarak gösterilmiştir. Yine şekil-4'de daha yüksek tasarruf oranında zekat ödemelerinin daha yüksek olacağı şeklinde gösterilmiştir. Sonuçta, hane halkının elinde geriye kalan gelir parçası daha küçük olacaktır. Bu durum şekil-5'de şu anlama gelir: Gelirden daha yüksek oranda tasarruf etme, gelir sınırını aşağıya düşürür. Gerçekten gelir sınırının eğimi aşağıya düşme eğilimi göstermektedir. Yani,

$$-1\frac{dS}{d(NH)}=\frac{-(1-z)}{1}$$ 'dir.

Şekil-5, tasarruf kararıyla yatırım kararı arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Eğer tasarruf kararı yatırım kararıyla birlikte olmazsa yani v< 1 ise tüketici 1" gibi daha düşük bir kayıtsızlık eğrisi üzerinde olacaktır. Y'nin eğimi tasarrufların kullanım oranına (v) yatırımın karpayı oranına (Q) projenin getiri oranına (R) ve kurumsal olarak sabit olan (z) zekat oranına bağlıdır.



Şekil-5

Belli bir gelir için ve t = 0 durumunda, nihai harcama Y noktasında gerçekleşecektir. t = 1 ve v = 0 durumunda bütçe eğrisinin eğimi

$-\left(\frac{1-z}{1}\right)$ olur. Buna uygun bütçe eğrisi yy"dür, ve tüketici dengesi kayıtsızlık eğrilerinin en altta olanıdır. Tasarrufların daha yüksek oranda kullanılması durumunda, gelir sınırının eğimi artacaktır. Gelir sınırının eğimi aşağıdaki denklemle hesaplanır.

$$\frac{dS}{d(NH)}=-\frac{(-QR)(1-z)}{1}v$$

v=1 durumunda, yani tasarrufların üretim sürecinde hemen kullanılması halinde, tüketici dengesinin düzeyi tamamıyla yatırımın kar payı dağıtım oranına ve projenin getiri oranına bağlıdır. Çünkü z sabittir. Şu da belirtilmelidir ki, gelir sınırı eğiminin mutlak değeri, getiri oranıyla pozitif yönde ilişkilidir.

Bu bölümden iki sonuç çıkmaktadır: Birincisi İslâmî sistemde yatırım düşüncelerinin tasarruf kararıyla bütünleştirilmediği durumda, tüketici refahının tasarruflardan olumsuz yönde etkileneceğidir. İkincisi ise, tüketici ve tasarrufçunun refahı, toplumdaki işlerin durumundan doğrudan etkilenir. Ekonomik hareketlilikteki bir düşüş projelerin getiri oranını (R) ,yatırımların karlılığını azaltır ve gelir sınırının mutlak değerini aşağıya düşürür. Bu durum akabinde tüketicinin daha yüksek bir kayıtsızlığa çıkmak için çaba harcamasına yol açmak suretiyle tasarruf oranını düşürür. Sonuçta tasarruflar, projelerin getiri oranıyla pozitif yönde ilişkili olurlar.

V

Sonuçlar

Buraya kadar yapılan tartışmaların ışığında şu sonuçlara varılabilir:

1- Komüno-kapitalist teorinin tersine, İslâmî teori tüketiciyi, **Felah**'ın maksimizasyonu peşinde olan bir kişi olarak görür. **Felah** bu ve bundan sonraki hayatta başarı anlamındadır. Müslümanlar günlük ibadetlerinde şöyle dua ederler. "**Ey, Rabbimiz bize bu dünyada ve sonrasında güzellik ver.**"

2- İslâmî ekonomik sistem, kendine özgü kurumları nedeniyle yüksek bir tasarruf oranı gerçekleştirir. Servetin korunması sermayenin korumasında olduğu gibi paranın değerinin düşmesini karşılayan bir üretim maliyeti değildir. Bireysel servetin zekatla azaltılması ekonomide amortisman oranlarında bir artışı gerektirmez. Gerçekte, bireysel servetten zekat alınması ekonomideki sermaye hacmini bozmaz. Zekatın, gıda ve mesken gibi tüketici mallarından veya dayanıklı ve dayanıksız mallardan ödenmiş olmasının hiç önemi yoktur.

3- İslâmî sistemin doğasındaki güçler, yatırımları tasarruf kararının ayrılmaz bir parçası yapar. Tasarruflar, yatırım fırsat ve beklentileriyle pozitif yönde ilişkilidir. Bu tür bir ilişki, yatırım beklentilerinin düştüğü zamanlarda tasarrufların düşüp, tüketimin yükseleceğini ima eder. Bu durum akabinde toplam talebi arttıracak ve beklentileri iyileştirecektir.

Faiz sisteminde yatırım kararı tasarruf kararından tamamen ayrılmıştır. Bu ikilik ekonomik faaliyetteki dalgalanmaların başlıca sebebidir.

Bu sonuç, **Bakara** suresinin 275. ayetinin ekonomik bir yorumunu verir. "**Allah, ticarete izin vermiş, ribayı yasaklamıştır.**"

4- Tüketici ve servet sahibinin, tasarruflarını yükseltmek suretiyle servetinin düzeyini (en azından) korumaya teşvik edilmesiyle birlikte zekatın dağıtılması alıcıların (müstehakların) harcanabilir gelirlerini arttıracak böylece onların tüketimlerini yükseltecektir. Bu sistem, (tasarruf kararını yatırım kararına bağlayarak) **output**'da bir artış sağlarken aynı zamanda toplam talebi de arttırmaktadır.

5- İslâmî sistem, ekonomik büyüme ve gelişme için diğer sistemlerden daha büyük ölçü-de kaynak temin eder. Bu iş planlı ekonomik politikalar olmaksızın sistemin doğal güçleri tarafından otomatik olarak gerçekleştirilir.

6- Sistem atıl serveti harekete geçirerek, onu ekonomik dolaşıma dahil eder.

7- Sistem ekonomi-politikasını toplam hasılanın büyük bir bölümü üzerine düzenler. Zekat her yıl toplanmak ve dağıtılmak zorundadır. Zekat fonu, uygun bir şekilde yönetilmesi ve düzeyinin korunmasıyla ekonomik faaliyeti etkileyen bir el olmalıdır.

8- Bu inceleme ayrıca şunu göstermiştir ki, zekat tek başına gelir üzerindeki bir vergi olmaktan çok, birikmiş net değer üzerindeki bir vergidir. Her nekadar zekat dağıtımının etkileri veya onun sosyal refah üzerindeki rolü tartışılmamışsa da incelememiz, bu tür vergilemenin bir yatırım teşvikcisi olarak bile, İslâmî sistemde önemli bir fonksiyon gördüğünü kanıtlamıştır.

Nihayet, bu yazının İslâmda mali ve finansal sistem sorunlarının üstesinden gelmeyi amaçlamadığını itiraf etmek gerekir. Bu nedenle, İslâmda zekattan başka vergi olmadığı iddiasında değildir.

NOTLAR:

1- Weber, Max., **The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism**, (New York: Charles Scribner's Sons, 1948) first Pub. in German, 1904-5, p. 76

2- İbid., p. 52

3- Shows E. Warren and Burton Robert H., **Macrorconomics** (Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1972) pp. 49-88.

4- Sremuilin, S.J. "Fifty years of Social Progres in the USSR" Voprosy Ekomokis 1969 No: 11 translated in "**problems of Economicus**" 8 (Sune, 1970): 3-34; and "Natural Resource Evaluation", Problems of Economics" (April, 1968) ; 19-30.

5- Andorka, R., Mikromodels (**Mikromodels**) (Budapest Kozfazdasarien Jogi Konyykiado, 1970) Reviewed in Acta Economica 7 No. 2, 1971, pp. 239-241

6- Weber, Max. İbid., p. 76.

7- Bu konuda, Kur'an'da sonraki hayatta ulaşılabilecek haz'la ilgili pek çok ayet vardır. Ancak bunlar arasında birkaç ayet hazzın hemen alınmasıyla ertelenmesi arasında karşılaştırma yapılmasına işaret etmektedir. Örneğin 2. surenin 261. ayetinde: **Mallarını Allah yolunda harcayanların hali, her başağa yüz taneli yedi başak bitiren bir tohumun hali gibidir. Allah dilediği kimseye kat kat verir. Allah'ın ihsanı çok geniştir, herşeyi hakkıyla bilendir,** buyrulmaktadır.

8- Peygamberimizun hadislerinden ve Kur'an-ın ayetlerinden pek çoğunun toplum iyileşmesi ile ilgili olduğunu görünce insan gerçekten şaşırır. Hz. Peygamber bir hadisi şeriflerinde "**Elinizde küçük bir fidan varken kıyamet vakti gelip çatsa, o fidanı yine de dikmelisiniz**" buyurumaktadır.

9- 19. surenin 32. 34. ayetlerinde, *iki bahçenin sahibi* hikayesinde başarıyla zenginlik arasındaki ilişkinin İslâmî açıdan ayrıntılı bir açıklaması bulunmaktadır.

10- 67. surenin 15. ayetinde, " **O Allahtır ki, sizin istifadeniz için yeryüzünü uysal kıldı. O halde o yeryüzünün sırtlarında yürüyün de Allah'ın rızkından yeyin. Fakat sonunda dönüş O'nadır. (ihsan ettiği nimetlerin şükründen size sorar)**" buyurulur.

11- Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur. "**Allah, hakkıyla yaptığınız şeylerde sizi sever.**" (El-Beyhaki)

12- Peygamberimiz dünyevi hayattan meşru bir biçimde haz almaktan kaçınmayı hoş görmemiştir.

13- Kur'an "**Kim önde gidirse önde olacaktır**" gibi birçok ayette etkinliği önemle dile getirmiştir. Böylece etkinlik, dini bir içerik kazanınca mümini kalbinden yakalar. Ayrıca, Peygamberimiz Allah'a şu şekilde duada bulunmuştur. "**Beni güçsüzlük ve tembellikten koru....**(el-Hakim e Beyhaki) Yine İslâm, gün çok uzunmuş ta onun saat saat dakika-dakika hesaplanmasını hatırlatmak ister gibi günde 5 defa ibadeti öngörmüştür.

14- Kur'an harcamayı (sadece malı değil) hayır ve şer olarak sınıflandırır. 2. sure 265. ayet ve 3. sure 117. ayet.

16- Peygamberimiz SAV. bir hadisinde, "**Yoksulluk hemen hemen inançsızlık gibidir.**" buyurmaktadır. Yine Allah Peygamberimiz SAV'e söyle sormaktadır." **O (rabbin) sen bir yetim iken (seni) barındırmadı mı? Seni, (şeriat hükümlerini) bilmezken (nübüvvet nimeti ile şeri) yola koymadı mı? Seni bir yoksul iken (Hz. Hatice'nin malı ile) zengin etmedi mi?**" 93/6-8.

17- El - Buhari, el-Adap El- Müfredi

18- Peygamberimiz SAV şöyle buyurmuştur. "**Siz malınızın gerçek maliki değilsiniz, fakat ondan yeyiniz, yararlanınız, giyininiz ve giydiriniz ve sonrası için hayır yapınız..** (Müslim ve Ahmet)

19. Maksimizasyon veya sınırlı kaynaklarla en iyisini elde etmeye bir İslâmî kavram olarak, peygamberimizin pek çok hadisi şerifinde işaret edilmiştir. Genellikle maksimizasyon fikri kıyamet inancı ve bu hayatın bir "**deneme**" olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Maksimizasyon kavramı peygamberimizin şu hadisi şerifinde açık bir şekilde ifade edilmiştir." **Bir mümin nihai sona, yani Cennete ulaşmadıkça iyiliğin doyum noktasına asla ulaşamaz.**"

20- Nihai Harcama daha sonra tanımlanacaktır.

21- Bu konudaki İslâmî emir, kişinin **tamahkar** olmamasıdır. Eğer bir kişi zenginse hem maddi istekleri hem de sonraki hayatı için daha yüksek bir harcamada bulunmalıdır. İslâm tarihine bakıldığında, bu emrin pek çok uygulamaları görülebilir. örneğin Ebu-Hanife iyi elbiseler giymeyi alışkanlık haline getirmişti. Abdullah İbni el-Mübarek Allah'tan kendisini zengin etmesini istiyor ve servetini hayır yolunda harcıyordu.

22- Bu durum, (İn) sayıda malın (Jm) şekilleriyle Allah uğruna harcanması sorunudur. n sayıdaki malın parasal fiyatlarının bilindiğini varsayalım. m şeklinin subjektif fiyatı üç faktör tarafından belirlenir. Birincisi İslâmî öğretide belirli bir j yolunun objektif ağırlığı ve onun I malı ile ilgili ağırlığı; ikincisi, sonraki hayatta ede edilecek kazancın kapitalizasyonu ve üçüncüsü, tüketici bireyin dini bilinç derecesi. Örneğin, Müslümanlar **Tebük** savaşı için hazırlanırlarken Hz. Osman yeni kurduğu önemli işinden cihad için vazgeçmişti. Kendisine maliyetinin iki veya üç katı kâr olarak teklif edilmesine rağmen, o daha iyi bir teklifi tercih ettiğini söyledi. Bu sözüyle Kur'an'ın 6. suresinin 161. ayetini kastediyordu. Bu örnekte Hz. Osman için kapitalizasyon devri sıfırdır, fakat buna karşılık dini bilinç düzeyi çok yüksekti.

Sonuç olarak cihad için harcama yapmanın subjektif fiyatı, Kur'an'da belirtilen objektif nisbi ağırlığına eşitti.

23- Peygamberimizin arkadaşı Saâd'a şöyle tavsiyede bulunduğu rivayet edilir" **Varislerini başkalarına muhtaç ve fakir bırakmandan, onları zengin bırakman daha iyidir."**

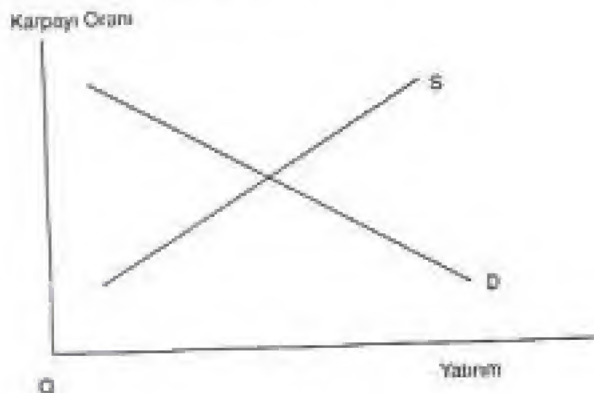
24- Hz. Peygamberin 19 no'lu dipnottaki hadisine bakınız.

25- Bunlar kur'an-ın 9. suresinin 61. ayetinde bahsedilmiştir, ve aşağıdaki gibidir. Fakirler, muhtaçlar, zekat fonunda çalışanlar, kalpleri İslâma yeni ısınanlar, borçlular, Allah yolunda olanlar ve yolcular."

26- Burada kullanılan terim hukuk literatüründeki anlamıyla aynı değildir. Yukarıda verilen tanımlar daha çok bu makaledeki incelemeye özgü olan tanımlardır.

27- Firmanın net gelirinin **mukarız** ile **müteşebbis** arasında dağıtılması bu makalenin konusu dışında kalmaktadır. Ancak sistemin çalışmasıyla doğabilecek karışıklığı önlemek için az da olsa bahsetmek gerekmektedir. Kapitalist teorinin gelir dağıtımında girdilerin payını sermaye; ve emeği faktör piyasası belirler. Bu, üretimin maliyeti olarak düşünülür. Benzer şekilde outputun fiyatını da mal piyasası belirler. Müteşebbisin payı kâr, sadece artan paradır. Yani, toplam gelirle toplam maliyet arasındaki farktır.

İslâmî teoride bu tam olarak böyle değildir. Emeğin maliyeti faktör piyasasında belirlenir, fakat faizin yasaklanmış olması nedeniyle emeğin maliyeti toplam üretim maliyetine eşittir. Toplam maliyetle toplam gelir arasındaki fark, müteşebbisle mukarız arasında paylaştırılır. Bu ancak karz piyasasında gerçekleşir. Şekil-2 bu piyasayı tanımlamaktadır. Dikey eksen, belli bir **mukarız** firmasının (TR-TC) net gelirinin yüzdesini göstermektedir. Bu yüzde kâr payı oranıdır. Yatay eksen, **karz** fonlarının akışını yani, net yatırımları ölçmektedir. Karz fonlarının arzı, kârpayı oranı ve projenin beklenen getiri oranı, tüketici tercihlerinin bir fonksiyonudur. Daha yüksek kar payı durumunda yatırımlar artar ve bu arz eğrisini sağ yukarıya doğru yükseltir. Tüketici tercihlerindeki daha fazla tasarrufa yönelik bir değişiklik, yatırımların yükselmesine ve projelerin getiri oranlarındaki bir yükselme beklentisi, arz eğrisinin aşağıya doğru kayacağına işaret eder.



Şekil-2

Yatırım talebi, kar payı oranının, projenin beklenen getiri oranının ve teşebbüs yeteneğinin fonksiyonudur. Projenin yüksek oranda getiri sağlaması durumunda, talep eğrisi yukarıya doğru kayacaktır. Oysa teşebbüs yeteneğindeki bir artış, diyelim ki, yeniliklerdeki bir dış artış talep eğrisini yukarıya doğru kaydıracaktır. Çünkü yatırımın her düzeyi için teklif edilen kar payı oranını arttırmaktadır. Talep eğrisinin eğimi negatiftir, çünkü daha yüksek oranda kar payı, müteşebbisin yeni teşebbüsler yapma isteğini düşürecektir. Teşebbüs yeteneği yatırım talebini, sermaye-müteşebbislik oranı aracılığıyla etkiler. Belirtilmelidir ki bu piyasa sadece, mukarız ve müteşebbisin paylarını belirler. Getiri, yatırım veya müteşebbis yeteneğinin oranlarını belirlemez. Getiri oranını bilebilmek için projenin getirisini bilmek zorundayız. İslâmî teoride, karz piyasasının ortaya çıkardığı bir sonuç, müteşebbisin payının (mukarızın payında olduğu gibi) kâr olduğudur. Bu kar **bir artık değer** olmaktan çok arz ve talep fonksiyonun sonucudur. Ancak, üretimin sabit bir maliyeti olarak düşünülmesinden, net gelirin bir yüzdesi olmasına kadar sermaye payı, hala araştırılması gereken bir konu olarak kalmaktadır.

– G –

FARKLI İKİ KÜLTÜRDE KİŞİSEL DEĞERLER İLE YÖNETSEL KARARLAR ARASINDAKİ İLİŞKİ

H.A. Badr – E.R. Gray – B.L. Kedia*

Kişisel değerlere duyulan bilimsel ilgi, uzun yıllar öncesine dayanmasına rağmen; değerlerle karar verme arasındaki ilişkinin sistematik bir şekilde araştırılmasına özellikle son yirmi yılda önem verilmiştir. Guth ve Taguri(1965), meşhur Harvard Business Review'de yayınladıkları bir makalede, yöneticilerin kişisel değerlerinin firmaların stratejik tercihlerinde önemli etkisi olduğunu vurgulayarak, bu alanda yapılan araştırmalara hız katmışlardır. Bu makalede, farklı iki kültürden (Amerika ve Mısır) yönetici adaylarının kişisel değerlerinin işletme kararları üzerindeki etkisini araştıran bir incelemenin sonuçları tartışılacaktır. Araştırmanın tanımlanmasına geçmeden önce, kişisel değerler kavramının irdelenmesi ve bu alandaki araştırma ve kuramsal yaklaşımların taranması yararlı olacaktır.

I. Kişisel Değerler

Kişisel değerler, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. **Athos** ve **Coffey**'e göre, "arzulanan şeyler hakkındaki fikirlerdir". Guth ve Tagiuri(1965) de onları, "benimsenen fikirler" olarak görmekte, fakat önemli bir görüş ilâve etmektedirler. Değerler, birey veya grupların "alternatif amaçlar, modeller ve araçlar arasından seçtikleri ve birincil derecede önem verdikleri temel fikirlerdir."

Kluckholn ve arkadaşları(1962) da aynı anlamı vurgulamışlardır. Onlara göre kişisel değerler, "mevcut modeller, araçlar ve hareketi yönlendiren amaçlar arasında seçimi etkile-

* H.A. Badr, E.R.Gray, B.L.Kedia, "Farklı İki Kültürde Kişisel Değerler İle Yönetsel Kararlar Arasındaki İlişki", **Management International Review**, V.22, 3. 82.

yen, isteklerle ilgili" açık olarak veya ima yoluyla, zımnen anlaşılan fikirlerdir. **Rokeach**(1959), kişisel değerlerin global niteliğine önem vermiş, onların olumlu ve olumsuz çağrışımlara neden olabileceğini belirtmiştir. O, değerlerin "belirli bir nesne veya bir duruma bağlı olmaksızın bireyin ideal ve nihai davranış şekilleri hakkındaki inançlarını yansıtan olumlu veya olumsuz nitelikte soyut fikirler" olduğunu ifade etmiştir. Conner ve Becker(1975), değerlerin istek ve davranış süreci hakkındaki global inançlar olarak düşünülebileceğini; tutumların, belirli nesne ve durumlara yönelik zihinsel eğilimler olduğunu ve davranışın ise, değerlerin tutumlar aracılığıyla açıklanması olarak görülebileceğini söylemişlerdir.

Bazı yazarlar, kişisel değerlerin hiyerarşik niteliği üzerinde durmuşlardır. Örneğin, **Sikula**(1973), kişisel değer sistemini, "önem derecesine göre sıralanan, hiyerarşik bir düzende bireysel değerler seti" olarak tanımlamıştır. Bireyler aynı değerler setine sahip olabilirler, fakat bu değerlerin öncelik ya da önem sıralaması farklı olacaktır. Benzer şekilde, **Senger** (1971), kişisel değer yapısının "hiyerarşik düzlemde ve rekabet halinde olan bireyin psikolojik davranışlarında bir ölçüt vazifesi gören temel yönelimler" olduğunu öngörmüştür. Diğer yazarlar, kişisel değerler sisteminin değişmeyen nitelliği üzerinde durmuşlardır. Örneğin, **England**(1967), "kişisel değer sisteminin bireyin davranışlarına etki eden ve onu şekillendiren, nisbeten değişmeyen algısal bir çatı olarak görülebileceğini ifade etmiştir. England, değerleri tutumlara benzetmiş, fakat değerlerin tutumlara göre daha köklü, değişmez ve durağan bir niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir.

Kişisel değerlerle ilgili çeşitli sınıflamalar geliştirilmiştir. Rokeach(1959), kişisel değerleri nihai değerler ve ara değerler olarak sınıflarken, Shirley(1975) onları, örgütsel değerler ve kültürel köklü değerler biçiminde sınıflamıştır. **Scott**(1965) ise, araştırmasında aşağıdaki kapsamlı listeyi kullanmıştır: Münevverlik, sosyal yetenek, sadakat, nezaket, akademik kabiliyet, fiziksel gelişim, statü, dürüstlük, dini bağlılık, oto- kontrol, yaratıcılık ve bağımsızlık.

England, Agrawal ve Trerise(1971), kişisel değerleri iki ana katagoriye ayırarak daha ayrıntılı bir sınıflama modeli geliştirmişlerdir. Bu iki kategori; kavranan değerler ve kavranamayan değerlerdir. Müteakiben, kavranan değerler kategorisi de kendi içinde işlemel, koşullara uyan ve amaçlı değerler sınıflarına ayrılmaktadır.

Spranger(1928), insan tipleri üzerine yaptığı çalışmanın sonucunda, kişisel değerlerin, genel olarak kabul edilen insan tipolojilerine göre sınıflanabileceğini belirtmiştir. Buna gö-

re Spranger, hakim değer yönelimlerini, teorik, ekonomik, estetik, sosyal, politik ve dinsel olarak sınıflamıştır. **Allport, Vernon ve Lindsey**(1960), çok yaygın olarak kullanılan "kişisel değer profilleri"nin çıkarılmasında bu sınıflamadan yararlanmışlardır.

II. Kuram ve Araştırma

Kişisel değerlerle karar verme arasındaki ilişkilerin niteliği üzerinde odaklaşan pek çok araştırma yapılmıştır. Bu ilişkilerin doğruluğu konusunda bazı sorunlar olmasına karşın, araştırmalardan elde edilen kanıtların bu ilişkiyi desteklediği görülmektedir.

Postman, Bruner ve Mc Ginnes'in(1948), 25 öğrenci üzerinde yaptıkları deneyimler, bu alanda yapılan ilk çalışmadır. Onlar, ilk olarak, her bir öğrenci için kişisel değer profili geliştirmişler ve sonra herbirinde altı kelime bulunan altı gruptan birini işaretlemelerini istemişlerdi (Gruplar, Spranger'in altı değer yönelimi ile ilgiliydi). Bu araştırmada öğrencilerin, yüksek değer verdikleri kelimeleri, düşük değer verdikleri kelimelerden daha çabuk farkettikleri görülmüştür. Bu nedenle araştırmacılar şu varsayımı önermişlerdir: Kişisel değerler, bireylerin çevrelerinden seçerek algıladıkları şeylerin görülebilir sınırlarıdır.

Delores'in(1976) yaptığı başka bir deneyde, (kontrol grubu 25 öğrenciden oluşmuştu) kendi değerlerini açıklamaları amacıyla eğitilen öğrencilerin kendi değerleriyle daha uyumlu kararlar verdikleri bulunmuştu. **Hughes** ve arkadaşlarının (1976), ihtisas yapan 60 öğrenci üzerinde yaptıkları çalışmalarda, bireyin değerlerinin onun çeşitli amaçları başarmada öncelik sistemini belirlediği ve akabinde, karar verme sistemini etkilediği görülmüştü. Sikula(1971) bir araştırma raporunda, kişisel amaçların davranışları belirlediğini ve onların kişisel değer sistemlerinin bir fonksiyonu olduğunu belitmektedir. **Dale**(1973), eğitimcilerin kişisel değerlerinin onların müfredat programı ile ilgili kararlarına etki ettiğini gözlemlemiştir. Sikula, 1500 eğitimciden müteşekkil örneğinde, kişilerin teorik, ekonomik, estetik ve sosyal değerleri ile verdikleri kararlar arasında önemli bağıntılar (korelasyon) olduğunu bulmuştur. Bununla beraber, eğitimcilerin politik ve dini değerleri ile kararları arasındaki ilişkinin önemli olmadığını görmüştür.

Taguri(1965) ilk, işletme araştırmalarından birinde, farklı üç grup; yöneticiler, araştırmacılar ve bilim adamları için değer profilleri geliştirmişti. Üç grup için önemli derecede farklı profiller bulmuş olmasının yanısıra, her grubun da kendi içinde, önemli farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştu. **Senger**(1970), 244 yönetici üzerinde yaptığı bir araştırmada, güçlü dini değerlere sahip olanların yüksek derecede, toplumsal ve insancıl eğilimlere sahip ol-

duğunu, kişisel kazanç ve kârlarla nisbeten daha az ilgilendiklerini bulmuştu. 140 yönetici üzerinde yapılan başka bir araştırmada **Jacox**(1972) şu sonuca varmıştı ki, örgütlerin amaçları, onların yöneticilerinin kişisel değerleriyle yakından ilgiliydi. Benzer şekilde, New York Telefon Şirketinde yapılan bir araştırmada **Manimey**(1972), firma amaçlarının, önemli ölçüde yöneticilerinin kişisel değerlerinin etkisi altında olduğunu bulmuştu. Firmanın resmi amaçları, her ne kadar, birinci olarak hizmetin kalitesine ve ikinci olarak getiri oranına göre tesbit edilmiş idiyse de yöneticiler faaliyetlerle ilgili amaçlarını kendi kişisel değerlerine göre, yani hizmetin kalitesine ve işgörenlerin menfaatlerine göre belirlemekteydiler.

Guth ve Tagiuri(1965), Amerikan endüstrisinden derledikleri birkaç vaka örneğinde, kıdemli yöneticilerin kişisel değerlerinin firma stratejilerinin tesbitinde hayati bir rol oynadığını tanımlamışlardır. Ayrıca, ikna edici kanıtlarla bunun böyle olması gerektiğini de savunmuşlardır. Çünkü, şirket stratejisi ilhamını kişisel bir taahhütten almalıdır, yoksa stratejinin etkin bir şekilde gerçekleşmesi mümkün olamaz. Kuramsal nitelikli bir diğer çalışma da **Shirley**(1975), yöneticilerin stratejik kararlarda kişisel değerlerinden sıyrıldıkları durumda, çatışma içine düşebilecekleri çeşitli işletme durumlarını görüntülemiş ve bu çatışmaları hafifletici birkaç yaklaşım ileri sürmüştür.

Farris(1973), 226 pazarlama ve satınalma yöneticisinin kişisel değerlerinin onların davranışları ve karar verme mekanizmaları üzerindeki etkilerini gözlemlemişti. Ulaştığı başlıca sonuçlar şunlardı: (1) Değerler, yöneticilerin gerçekle ilgili algılamalarını etkilemektedir. (2) Değerler, onların kararlarını ve sorunların çözümünü etkilemektedir. 1072 yöneticiyle yapılan dikkatli bir çalışmada **England**(1973), kişisel değerlerin yöneticilerin davranışlarını ve karar verme sürecinde seçim yapmalarını etkilediğini buldu. Bunun yanında, kişisel değerlerin, firma stratejileriyle günlük kararların her iki düzeyi için de geçerli olduğunu ileri sürdü. **Pezeshkpur**(1975), üniversitede okuyan ve ihtisas yapan işletme öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, iki grubun kişisel değer yapılarıyla kararları arasında anlamlı bir ilişki buldu. Bunun yanında, yaş ve eğitim derecesine atfettiği, iki grubun kişisel değer yapılarının farklı olduğunu görmüştü.

Lee(1975), çalışmalarının birinde, karşıt kültürel çevrelerde (Avustralya ve Hindistan) yönetsel karar vermeyle kişisel değerler arasındaki ilişkiyi araştırmıştı. Ulaştığı sonuçlar, farklı kültürde olan yöneticilerin değer yapılarının da önemli ölçüde farklı olduğunu gösteriyordu. Bununla beraber Lee'nin, kişisel değerlerle karar verme arasındaki ilişki üzerine getirdiği veriler yetersizdi. Kişisel değerler, belirttiği gibi karar vermeyi etkiliyordu, fakat

çeşitli durumlarla ilgili şartlar, mevcut araçlar ve kabiliyetler gibi diğer faktörler yöneticileri, değerleri ile uyumlu olmayan bir şekilde davranmaya sevkedebiliyordu.

Tablo 1'de, yukarıda tartışılan çalışmaların boyutlarıyla ilgili bilgiler özetlenmiştir. Tablonun incelenmesinden şu sonuçlar açığa çıkacaktır: Kanıtların büyük çoğunluğu, bireyin kişisel değerleri ile örgütsel kararları arasında - Hem stratejik hem işlemsel düzeyde- olumlu bir ilişki olduğu fikrini desteklemektedir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi, bu olgunun karşıt kültürel boyutu üzerinde çok az çalışma yapılmıştır. İşte çalışmaya bu alandaki boşluğun kapanmasına katkıda bulmak amacıyla teşebbüs edilmiştir.

III. Yöntem

Bu araştırmadaki amacın gerçekleşmesi için iki ana kütle belirlendi. Birinci grubun denekleri, Amerika Louisiana Devlet üniversitesinde işletme dalında ihtisas yapan erkek öğrencilerdi. Bu ana kütlenin 1978 Sonbaharındaki toplam sayısı 171 idi. İkinci ana kütle, Birleşik Devletler'de işletme dalında ihtias yapan Mısır'lı tüm erkek öğrencilerden oluşuyordu ve toplam sayıları 69 idi. Bu iki ana kütle süjelere kolay ulaşılabilirliği nedeniyle seçilmişti. Bunun yanında, işletme dalında ihtisas yapan öğrencilerin büyük çoğunluğu yöneticilik mesleğine atılma konusunda istekliydiler ve yönetici adayları olarak görülmeleri makul sayılabilirdi.

Her ana kütleden 60 öğrencilik örnek hacmi yeterli sayıldı. Bununla beraber, çeşitli nedenlerle bazı öğrencilerin cevap vermeyecekeleri düşünülerek Mısırlı öğrenci grubunun sayısı 69'a (öğrencilerin tamamına) ve Amerikalı öğrencilerin sayısı 65'e çıkarıldı. Amerikan işletme öğrencileri tesadüfi sayılar tablosu kullanılarak seçildi. 69 Mısırlı öğrencinin 46'sı anketi doğru olarak cevaplandırmıştı. 65 Amerikalı öğrenciden de 60'ının cevapları kullanılabilir nitelikteydi.

Bu çalışmada iki anket formu kullanıldı. Birincisi, **Allport Vernon ve Lindsey'in**(1960), süjelerin kişisel değer yapılarını ölçmekte kullandıkları anket formuydu. İkincisi, **Pezeshkpur**'un(1975) Amerikalı işletme öğrencileri üzerinde yaptığı araştırması için geliştirdiği anket formuydu ki, süjelerin özel karar durumlarıyla ilgili sorulara cevap vermelerini isteyerek farklı alternatifler karşısında onların tercihlerinin ne olacağını ölçüyordu. Ankette ondört karar durumu belirlenmişti: Araştırma ve geliştirme politikası, terfi tavsiyesi, toplum hizmeti, bir yönetim takımının işe alınması, örgütsel öncelikler, işletme yeri, ürün seçimi, edebiyatla ilgili tercihler, kişisel amaçlar, örgüt yapısı, şirket imajı, karar etkileri, bölümleşme ve örgütsel amaçlar. Herbir karar durumu için altı arternatif verilmiştir.

Her alternatif bir değer yönelimini ifade ediyordu. (teorik, ekonomik, estetik, sosyal, siyasal ve dinsel) Cevaplayıcılardan altı alternatifi tercih derecelerine göre sıralamaları istendi. Birinci ankette, her cevaplayıcıya bir "kişisel değer puanı" verildi. İkinci ankette elde edilen puanlar onların karar vermedeki değer yönelimlerini yansıtıyordu.

IV. Sonuçlar

Tabloda 2'de görüldüğü gibi, Amerikan ve Mısırlı öğrenci guruplarının kişisel değer düzeninde açık b'r farklılık mevcuttur. İki grubun puanlarındaki farklılığın anlamlılık derecesini istatistiksel olarak hesaplamak için **varyans analizi** kullanıldı. Bu test .01 anlamlılık düzeyinde iki grup arasında önemli farklılık olduğunu gösterdi.

Bu arada, Mısır'lı öğrencilerin Birleşik Devletler'de kalış sürelerine bağlı olarak kişisel değer yapıları arasında bir farklılık olabileceğinden şüphelenildi. Bununla beraber, verilerin incelenmesi açık bir biçimde, onların değer yapılarının zaman içinde değişmeden sabit kaldığını gösterdi.

Kişisel değer yapılarıyla, tercih kararları arasındaki ilişkiyi araştırmak amacıyla **Korelasyon analizi** kullanıldı. Sonuçlar Tablo 3'de yansıtıldığı şekilde idi.

V. Tartışma

Korelasyon analizi, bireyin kişisel değerleri ile onun yönetsel kararları arasında olumlu bir ilişki olduğu sanısını kuvvetle desteklemektedir. Amerikalılar için, kuramsal, ekonomik, siyasal ve dinel kişisel değerlerin onların tercihlerinde doğrudan etkili olduğu bulundu. Bununla beraber, Amerikalı öğrencilerin toplumsal ve estetik değerleriyle, karar tercihleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamadı. Bunun nedeni, estetik ve toplumsal değerlerin düşük derecelerde, beşinci ve altıncı sıralarda yer almasıyla açıklanabilir. Çünkü, Amerikalılar için, gerek bu ve gerekse diğer işletme araştırmalarında (Pezeshkpur, 1975) estetik ve toplumsal değerlerin geçerli değerler olmadığı bulunmuştur. Süjeler bu değerlere bağlı tercihlerini muhtemelen, arkadaş baskısı ve rol beklentilerinin zoruyla istemeyerek yapmış olabilirler.

Mısırlı grubun, kuramsal, sosyal, siyasal ve dinsel kişisel değerleri ile bunların mukabil hareket tercihleri arasındaki olumlu ilişki, araştırma sonuçlarıyla da desteklenmekteydi. Mısırlı grubun bu, dört olumlu korelasyon arasında dini değerler ile dini hareket tercihlerinin korelasyon yüzdesi birinci sırada geliyordu ve en yüksek değerde idi ($r = .36$, $P = .01$ Tablo-3). Bu yüksek korelasyonun olası bir açıklaması, Mısırlıların düşünce yapılarının oluşmasında İslâm dininin büyük rolünün olduğudur. Bir Müslüman dinine kuvvetle inanı-

yorsa, düşünce ve uygulamalarında, kendi dini ilkelerine göre davranışta bulunmak zorundadır. Onun hareketleri, inançlarının bir ürünüdür(Elbanna, 1946). Dini değerlerle, dini hareket tercihleri arasındaki yüksek bağıntının Mısır'lı öğrenciler grubunun yanısıra Amerikan öğrencileri için de geçerli olması, ilgi çekicidir (r =.62, P=.01 Tablo-3). Bu veriler, her iki kültürde yüksek derecede dindar olan bireylerin kararlarını dini değerlerine göre verme eğilimi içinde olduklarını göstermektedir.

Mısır'lı grubun ekonomik kişisel değerleri ile ekonomik tercihleri arasında anlamlı ve olumlu bir ilişkinin bulunamaması şaşırtıcıdır. Mısır'ın geçen 20 yıllık ekonomik çevresi, buna belki bir açıklama getirebilir. Son 20 yıl boyunca Mısır sınırlı kaynaklarının büyük kısmını endüstriyel ve tarımsal projelere tahsis etmişti. Bunun yanında Orta Doğu'da siyasal istikrarsızlık, askeri yayılma ve savaşlar Mısır milli gelirinin önemli bölümünü yoketmişti. Sonuç olarak, kişi başına düşen net milli gelir çok düşüktür ve Mısır'lıların ekonomik ihtiyaçlarının büyük bir kısmı yüksek derecede tatmin edilmemiştir. Bu yüzden, öğrencilerden bazılarının, kararlarında kendi kişisel değerlerine göre değil, Mısır Halkının tatmin edilmemiş ekonomik ihtiyaçlarına göre cevap vermiş olmaları muhtemeldir.

Özetlemek gerekirse, bu araştırmanın sonuçları, iki grubun kişisel değer yapılarının farklı olmasının yanısıra, her gruptaki karar yapılarının kendi grubunun değerleriyle uyumlu olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, kişisel değer yapıları ile, yönetsel karar verme arasındaki ilişkinin "kültüre bağımlı olmadığını" (en azından Amerikan ve Mısır kültürleri için) ortaya koymaktadır. Bu nosyonun genel olarak kabul edilmesi için, kuşkusuz küresel nitelikte başka çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak, bu sonuçtan bir dereceye kadar çok uluslu firmaların yönetimi için bazı önemli neticeler çıkarmak da mümkündür. Bu alanda iki sorun ortaya çıkabilir:

Birincisi şirkette, farklı kültürlerden olan yöneticilerin değer yapıları arasında büyük bir uyumsuzluğun var olmasıdır. Böyle bir uyumsuzluk iki düzeyde çatışmaya yolaçacaktır: (1) Misafir yöneticilerle ev sahibi üstleri arasında. (2) Aynı düzeydeki; dış ülkeden gelen yöneticilerle yerel yöneticiler arasında...

Kuşkusuz çatışma, çok farklı türde sorunlardan ortaya çıkabilir. Bu konuda yaygın olarak verilen örnek, gereksiz ve fazla olan işgörenlerin işten çıkarılma sorunudur. Burada, ekonomik değerlere ağırlık veren yöneticiler, sosyal değerlere ağırlık verenlerden muhtemelen çok farklı sonuçlara ulaşacaklardır. Bir ikinci meşhur örnek, rüşvet durumuyla ilgilidir. Güçlü dini ve ahlâki yönelimleri olan yöneticiler, ahlâki değerleri nisbeten düşük olanlara göre çok farklı tepkilerde bulunma eğiliminde olacaklardır.

İkinci sorun, bir firma yöneticisinin, yabancı rakiplerinin stratejik faaliyetlerini ve tepkilerini tahmin etme ve anlama kabiliyeti ile ilgilidir. Örneğin, bir aile şirketinde siyasal ve sosyal değerlerin hakim olduğunu düşünelim. Böyle bir firma kaçınılmaz olarak hızla büyüyecektir. Çünkü, firma yöneticileri ihtiyaç duydukları yeni sermayeyi hisse senedi veya uzun vadeli borçlarla sağlamanın şirketin kontrolünü bir dereceye kadar başkalarına bırakmak olduğunu bildiklerinden bu konuda isteksiz davranacaklardır. Diğer taraftan, firma yönetiminde ekonomik değerler hakim ise, piyasada uygun fırsatların doğması halinde, firma sermaye arttırımına gitmekte tereddüt etmeyecektir.

Yukarıda tanımlanan durumların tek bir kültür içinde vuku bulması da mümkündür. Ancak, araştırma sonuçlarının ışığında, bu tür problemlerin büyük bir ihtimal ve çapta daha çok farklı kültürlerden yöneticilerin bir arada çalışması durumunda ortaya çıktığı görülmektedir. Bu nedenle, çok uluslu şirketlerin yöneticileri karar verme ihtimalinin doğduğu durumlarda kişisel değerlerdeki faktör farklılıklarını tanımak ve bilmek zorundadırlar.

Tablo-1: Kişisel Değerlerle Çeşitli bağımlı Değişkenler Arasındaki İlişkiyi Araştıran Çalışmaların Özeti

			Bağımlı değişkenler				
Araştırmayı yapan	Araştırmanın niteliği Deneysel (D) Alen (A) Teorik (T)	Araştırma konusu olan süjeler Öğrenciler (Ö) Yöneticiler (Y) Eğitimciler (E)	Kişisel amaçlar tercihler ve davranışlar	Kişisel Karar verme	Örgütsel amaçlar ve strateji	Örgütsel karar verme	Farklı değerler Farklı süje kategorileri
Postman, Bruner Mc Gines, 1948	D	Ö	E				
Tagiuri, 1965	A	Y			E		F
Guth, Tagiuri, 1965	T	Y			E		
Senger, 1970	A	Y	E				
Sikula, 1971	A	Y	E				
Jacos, 1972	A	Y			E		
Manley, 1972	A	Y			E		
Shirley, 1972	T	Y			E		
Dale, 1973	A	E				EB	
England, 1973	A	Y	E			E	
Farris, 1973	A	Y				E	
Lee, 1975	A	Y		EB		EB	F
Pezehkpur, 1975	A	Ö		E			F
Delores, 1976	D	Ö	E				
Hughes, Alker 1976	D	Ö	E				
Badr, GrayKedia, 1981	A	Ö		E	E		F

E = Evet, İlişki mevcut
EB= Evet, ilişki bazı boyutlar açısından mevcut
F = Kişisel değerler farklı gruplarda farklı bulunmuştur.

Tablo-3: Tercihlerle ilgili Kişisel Değer puanlarının anlamlılık düzeyleri ve katsayıları

Korelasyon	Yönetici Adayları	
	Amerikalılar (60)	Mısırlılar (46)
Yönetici adaylarının teorik değer puanlarıyla teorik tercih puanları arasındaki korelasyon	0.36163 0.0049*** A	0.30791 0.0396*** A
Ekonomik değer puanlarıyla ekonomik tercih puanları arasındaki korelasyon	0.42492 0.0008*** A	0.23207 0.1260(YK) KY
Estetik değer puanlarıyla, estetik tercih puanları arasındaki korelasyon	0.20204 0.1249(YK) KY	0.19307 0.2038 KY
Sosyal değer puanlarıyla, sosyal tercih puanları arasındaki korelasyon	0.08530 0.5206 K.Y	0.27954 0.0629* A
Politik değer puanlarıyla, Politik tercih puanları arasındaki korelasyon	0.54035 0.0001*** A	0.26202 0.0821* A
Dini değer puanlarıyla, dini tercih puanları arasındaki korelasyon	0.62044 0.0001*** A	0.35649 0.0162*** A

*= 0.10 Anlamlılık düzeyinde
**= 0.05 Anlamlılık düzeyinde
***= 0.01 Anlamlılık düzeyinde
YK= Yaklaşık oalak kabul edilebilir (0.10 anlamlılık düzeyinde)
KY= Korelasyon yok
A= Anlamlı korelasyon var.

Tablo-2: Mısır ve Amerikan gruplarındaki kişisel değerlerin ortalama puanları

Gruplar					
Amerikalı grup			Mısır grubu		
Kişisel değerler	Ortalama puan	Derece	Kişisel değerler	Ortalama puan	Derece
Ekonomik	46.62	1	Teorik	44.90	1
Politik	43.62	2	Dini	42.39	2
Teorik	43.42	3	Ekonomik	41.26	3
Dini	37.76	4	Sosyal	40.27	4
Estetik	36.87	5	Politik	39.10	5
Sosyal	32.73	6	Estetik	33.14	6

KAYNAKLAR

Allport, George W., Vernon, Phillip and Lindzey, Gardner, **Study of Values**, Boston: Houghton Mifflin Company, 1960.

Athos, Anthony G. and Coffey, Robert E., **Behavior in Organizations, A Multidimensional View,** Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.

Conner, Patrick E. and Becker. Baris W., "Values and the Organization: Suggestions for Research". **Academy of Management Journal,** 18:3-4 (September 1975). pp. 550-551.

Dale, Joyce Brown, "The Development of an Instrument and an Examination of the Influence of an Educator's Personal Values on Curriculum-Related Decision-Making". Unpublished Ph. D. dissertation. University of Georgia. 1973.

Dolores, Marian, "The Process of Teaching Decision-Making Through Values Clarification and Its Effects on Students". **Dissertation Abstract International,** Vol. 37, 4-A (October 1976).

Elbanna, Hasan., **Call and Caller,** Cairo:Islamic Office,1964.

England, G. W., "Personal Value Systems and Expected Behavior of Managers-A Comprative Study in Japan, Korea, and the United States". **Management Research: A Cross - Cultural Perspective,** Edited by Desmond Graves, San Francisco: Jossey-Bass,Inc., Publishers,1973.

England, George W., "Personal Value Systems of American Managers". **Academy of Management Journal,** 10 (1976). p. 54.

England, George W., Agarwal, N.C. and Trerise, Robert E., "Union Leaders and Managers, A Comparison of Value Systems" **Industrial Relations,** 10(May 1971), p. 212.

A Farris, Martin T., "Purchasing Reciprocity and Antitrust". **Journal of Purchasing** (February 1973). p. 15-27.

Guth, William D. and Tagiuri, Renato, "Personal Values and Corporate Strategy". **Harvard Business Reviw,** (September- October 1965), pp.123-132.

Hughes. G. David, Rao, Vethala R., and Alker, Henry, A., "The Influence of Values, Information and Decision Orders on a Public Policy Decision". **Journal of Applied Social Psychology**. 6,2 (April-Juni 1976). pp. 145-158.

Jacox, Gordon Lee, "Managerial Values and Organizational Goals. Unpublished Ph. D. dissertation, University of Utkah, 1972.

Kluckholn, Clyde, et al., "Values and Value Orientation in the Theory of Action". **Toward a General Theory of Action**. Edited by Talcott Persons and Edward A. Shils. New York: Harper and Row, 1962.

Lee, Ramand, "The Relationship between Managerial Values and Managerial Behavior: A Cross-Cultural Cross-Validation Study". Unpublished Ph. D. dissertation. University of Minnesota, 1975.

Manley, Thomas Roger, "Personal Value Systems of Managers and the Operative Goals of Organization: An In-Depth analysis of One Firm" Unpublished Ph. D. dissertation, Renselaer Polytechnic Institute, 1972.

McMurry. R., "Conflict in Human Values". **Harvard Business Review,** May-June 1963, 130-145.

Pezeshkpur, Changiz, "The Effects of Personal Value Stucture of Decision-Making: A Study of Relationship between Values and Decisions of University Business Administration Students"., Unpublished Ph. D. dissertation, Louisiana state University. 1975.

Postman. Jeo, Bruner, J.S., and McGinnes, Elliot, "Personal Values as Selective Factors in Perception". **The Journal of Abnormal and Social Psychology**. 43:2 (April 1948), pp. 142-154.

Rokeach, Milton, "The Role of Values in Public Opinion Resarch". **Public Opinion Quarterly**, 32 (1959), p. 124.

Scott, William A., **Values and Organizations: A Study of Fraternities and Sororities**. Chicago: Rand McNally Co., 1965.

Senger, John. "Managers' Perceptions of Subordinates' Competence as a Function of Personnel Value Orientation". **Academy of Management Journal**, 14 (December 1971). pp. 415-423.

Senger. John. "The Religious Manager". **Academy of Management** Journal, 13 (June 1970), pp. 179-186.

Shirley. Robert C., "The Influence of Personal Values on Corporate Strategy". **Current Concepts in Management**. Edited by O. Jeff Harris. Baton Rouge: Division of Research College of Business administration, Louisana State University, 1972.

Sikula. Andrew F., "The Values and Value Systems of Goverment Executives". **Public Personnel Management**, 2:7 (January 1973). pp. 16-22.

Sikula, Andrew F., "Values and Value Systems: Relationship to Personal Goals". **Personnel Journal,** 50 (april 1971), pp. 310.312.

Sparanger, Edward, **Types of Men**. Translated by P. Pigores. Halle, German,:Niemeyer, 1928.

Tagiuri, Renate. "Value Orientations and the Relationships of Managers and Scientists". **Administrative Science Quarterly**. June 1965. pp. 39-51.

BAŞVURU KAYNAKLARI

Seyyid Hüseyin Nasr, "Modern Bilimsel Düşünce Üzerine", **Islamıc Quarterly**, 1978.

Abdül-Latif S. El Hayat, "Modern Psikoloji ve İslâm Toplumu", **The Muslim World Leaque Journal**, Ramadhan,1403, s. 33-35.

F. Rahman, **Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al- Najat** (New York: Oxford University Pres, 1952), pp. 24-40.

Mu'tazıd Veli'ur-Rahman, "The Psychology of İbni Sina", **Islamic Culture**, April, 1935, s.335-358.

M. F. Hüseyin, "Psikolojinin İslâmlaştırılması", St. Augustine Hospital, Canterbury. **Islamıc Quarterly**, (t.y.)

Malik B. Bedri, **The Dilemma of Muslim Psychologists**, MWH London Publishers,1978.

Aliah Schleifer, "İbni Haldun'un Algılama, Mantık ve Bilgi Teorisi", **American Journal of Islamic Social Sciences**, Vol.2, No. 2, 1985.

Claudia Reid Upper, "Gazali'nin 'İnsanın Doğası' Konusundaki Düşünceleri", **The muslim World**, 1961.

Seyyid Vahid üd-din, "Kendisiyle yüzyüze İnsan", **Islamic Culture**, 1965.

M. Metwally, "İslâmî Bir Firmanın Davranışsal Modeli", University of Queensland, Avstralia, **Studies in Islamic Economies**, The Islamic Foundation, Mekke,1400/1980.

Münzir Kehf, "İslâm Toplumunda Tüketici Davranışı", **Studies in Islamic Economies**, The Islamic Foundation, Mekke,1400/1980.

H.A. Badr, E.R.Gray, B.L.Kedia, "Farklı İki Kültürde Kişisel Değerler İle Yönetsel Kararlar Arasındaki İlişki", **Management International Review**, V.22, 3. 82.

Sabahaddin Zaim, "Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları", Bu yazı, 5-11 Nisan 1976'da Mekke-i Mükerreme'de Kral Abdülaziz Üniversitesi tarafından düzenlenen "**İslâm İktisadı Birinci Dünya Kongresi**" ne tebliğ olarak sunulmuştur.

P. Wright, "İslâmî Firmalarda Örgütsel Davranış", **Management International Review**, 21(2) 1981, p.86-94.

M. Paksoy, "Önderlikte Özellikler Kuramı ve Ahmet Vefik Paşa'nın "M"leri", **İ.Ü.İşletme Fakültesi Dergisi**, Cilt-13, Sayı-2, s.118.

İSİM DİZİNİ

KAVRAM DİZİNİ



ISBN 975-7215-01-5